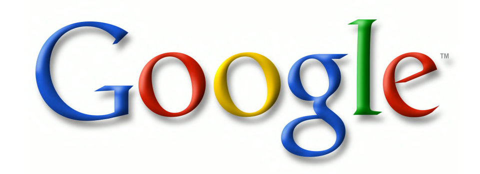


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

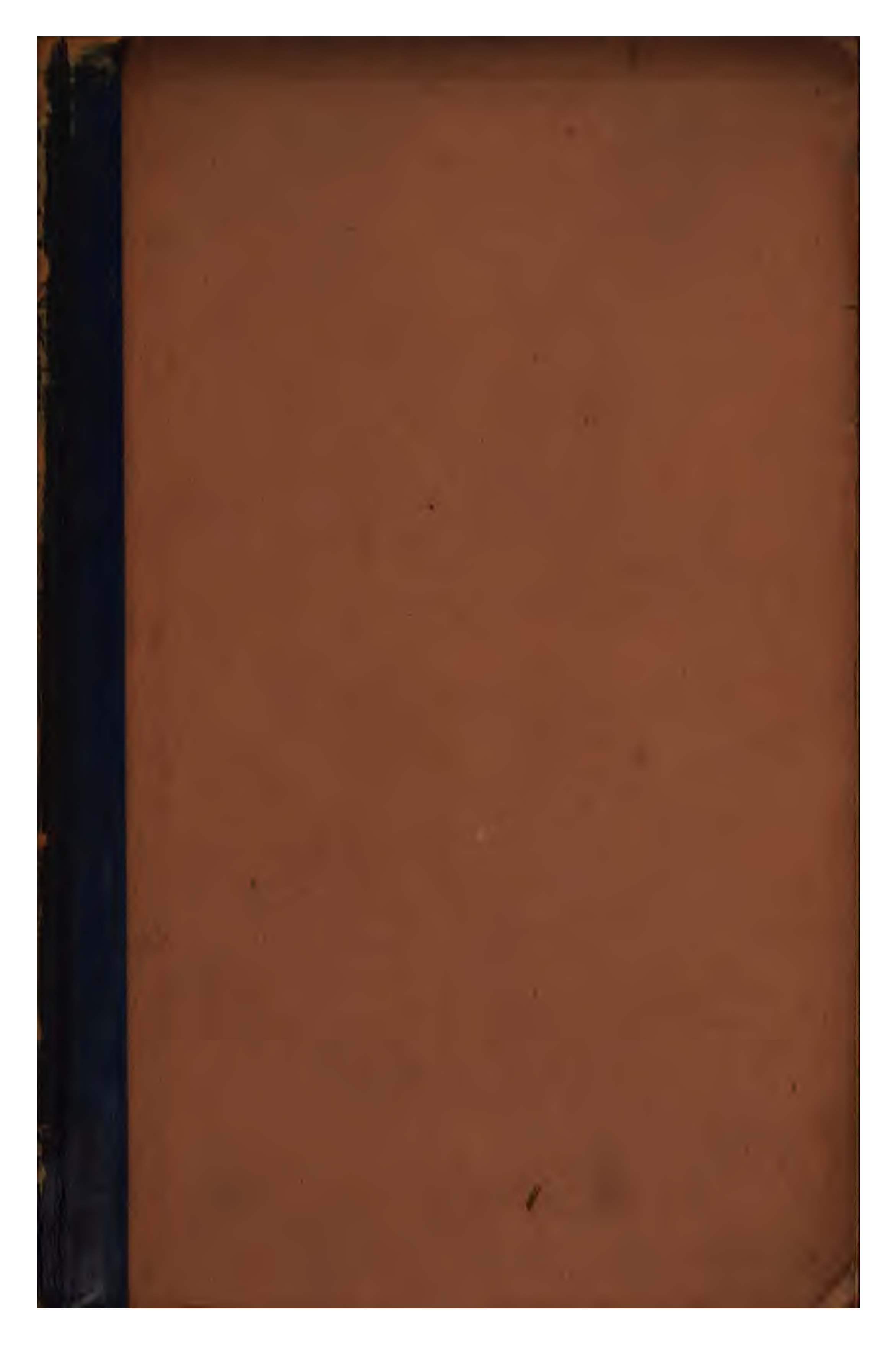
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

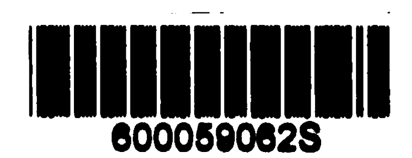
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

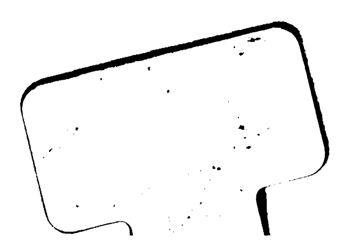
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/




600059062S





600059062S

DIE

FRAGE ÜBER GEIST UND ORDNUNG

DER

PLATONISCHEN SCHRIFTEN

BELEUCHTET AUS ARISTOTELES

VON

DR. EDUARD ALBERTI,
PRIVATDOCENTEN DER PHILOSOPHIE IN KIEL.



LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.
1864.

265. i. 81.
250. a. 127.


BIBLIOTHECA · BODLEIANA

Die Frage

über

Geist und Ordnung der Platonischen Schriften

beleuchtet aus Aristoteles.

---

1) Man kann eine Philosophie auf doppeltem Wege würdigen, von einem anderen System aus und geschichtlich nach Zeit und Ort. Aristoteles hätte letzteres nicht umhin können insofern richtiger mit der Platonischen Philosophie zu thun, als wir im Stande sind, je näher er ihr stand. Sogleich thut er aber auch ersteres, kritisirt sie nach seinem System. Er bietet Geschichtliches, aber er bietet dies mit einer Kritik über sie. Sein eigenes System geht in Manchem auf Platon zurück. Vieles ist neu und durch Untersuchung und Arbeit später mit vermehrten Hülfsmitteln gewonnen, lässt es die Bereicherung und Fortschritte eines auf die Schulter des Vorgängers Gestiegenen nicht verkennen.

2) Das Verständniss der Platonischen Schriften ist mit der Frage nach der Zeitfolge derselben, wie diese mit der Frage über die Aechtheit auf innige Weise verknüpft. Die letztere Frage ist vornherein nicht erledigt. Uns fehlen keine ächten Schriften. Dagegen sind mehrere zweifelhafte überliefert. Denn nur eine Anzahl bezeugen Aristotelische Zeugnisse für ächt und fast nur diese Zeugnisse sind als entscheidende überliefert. Indem es möglich ist, dass einige unter Platons Namen gehende Schriften unächt sind, trifft es sich, dass aus der Reihe der ächten einzelnen Zeugnisse der Zeit, wo sie entstanden sind, zur Seite stehn. Der historisch-authentischen Zeugnisse sind jedoch so wenige, dass sie keinen evidenten Vergleich zulassen, um sowohl die Aechtheit, als die Zeit anderer Schriften und durch letztere die erstere, oder die Unächtheit zu bestimmen. Andere sind vielmehr

1*

scheinbar von dem Verständniss der Schriften abhängig. Der Dehnbarkeit und mannichfachen Deutung des Verständnisses wäre durch genaues Innehalten der Glieder des Inhalts und der Gedanken nach Kräften vorzubeugen, um das eine richtige Verständniss zu erzielen, welches, verknüpft mit der Ordnung, sowie mit der Frage nach der Aechtheit, auf die Entscheidung hierüber Einfluss hat.

3) Die Platonischen Schriften geben als solche keine Antwort, wenn gefragt wird nach ihrem eigenthümlichen Anfang. Aristoteles giebt ebenfalls keine directe Antwort über ihre Chronologie im Allgemeinen. In einem Falle sagt er, dass die Politeia vor den Gesetzen geschrieben sei. Ihm ist aber die Ideenlehre als specifisch Platonische Eigenthümlichkeit erschienen. Denn er giebt sie als solche an, da er sie, ohne Rücksicht auf die Schriften, als eine anfängliche beschreibt, die mithin diesen weder im Ganzen, noch im Einzelnen fehlt.

4) Die betreffende Stelle steht recht mitten an einem zur Geschichte der Philosophie gehörigen Orte, Metaph. 987ᵃ 32 — 987ᵇ 9 (nach Bekker). Sie enthält auch eine historische Bemerkung. Sie sagt: „die Ansicht, welche Platon als Jüngling aus Herakleitischen Sätzen durch Umgang mit Kratylos über die Natur des Wahrnehmbaren eingesogen hatte, dass es in immerwährendem Flusse, keine Wissenschaft von ihm sei, diese Ansicht hielt er auch nachher als gewiss fest. Als er aber die Lehre des zwar mit der Ethik vorzüglich beschäftigten, in dieser aber nach den allgemeinen Begriffen suchenden Sokrates angenommen und gebilligt hatte, änderte er wegen der aufgenommenen und festgehaltenen Vorstellungen von Herakleit in der Sokratischen Lehre dies, dass er annahm, seine allgemeinen Begriffe seien von Anderem, nicht von dem Wahrnehmbaren; denn ein Gemein-Begriff von einem der Aestheta sei unmöglich, weil diese sich immer verändern. Aus diesem Grunde nannte er eine solche Classe des Seienden (die durch allgemeine Begriffe definirt werden) Ideen, und hielt dafür, dass alles Wahrnehmbare (dem Wesen nach) von ihnen getrennt sei, *παρά*; nach ihnen aber genannt werde, *κατά*; denn nach Theilnahme sei das Viele der den Begriffen homonymen Dinge. Aehnlich lautet es 1078ᵇ 11 — 17: „die Ansicht von

den Ideen (περὶ τῶν εἰδῶν gleich περὶ τῶν ἰδεῶν) kam auf, weil man sich überzeugt hielt, dass die Herakleitischen Annahmen wahr seien, alles Wahrnehmbare sei in stetem Flusse, so dass, wenn ja eine Wissenschaft und Einsicht von Etwas sei, gewisse andere Wesen (φύσεις) neben den Aestheta sein müssen und zwar beharrende; denn von dem Fliessenden sei Erkenntniss unmöglich.“

An diesen schon mehrfach*) besprochenen Stellen ist eine anfängliche Entwicklung zur Ideenlehre gegeben. Weil nach ihnen der Herakleitische Einfluss nicht bloss dem Sokratischen gleichzeitig, sondern vor demselben stattfand: so ist, weil in allen Platonischen Schriften der letztere vorhanden ist, der erstere von denselben nicht auszuschliessen. Eine andere Frage ist, ob diese Entwicklung wirklich stattgefunden hat. Vielleicht enthalten die Stellen nur eine Ansicht des Aristoteles darüber, die nicht unmittelbar für historisch zu nehmen ist. Gesetzt, es wäre nach seiner Kritik Platonischer Ansichten möglich, wenn diese Stellen zeigten, wie dem Aristoteles der Ursprung der Ideenlehre auf eine einfache Weise klar zu sein schien: so darf doch das Gewicht der historischen Bemerkung nicht unterschätzt werden, dass Kratylos Platons Lehrer und Umgang vor dem Sokrates gewesen ist. Die Stelle bei Diog. Laërt. III, 6, Platon habe den Kratylos und den Eleaten Hermogenes nach Sokrates gehört, richtet sich selbst. Diese Notiz ist von Diogenes durch eine Autorität nicht gestützt, wie die gleich darauf folgende, dass Platon, 28 Jahre alt, nach Megara ging, auf die Autorität des Hermodoros. Da, als dies geschah, Sokrates eben verstorben war, ist es nicht wahrscheinlich, dass er zwischeninne mit jenen Männern hätte sollen einen des Namens werthen Umgang begonnen und gepflogen haben. Zwischeninne aber stellt ihn Diogenes, indem er jenen Besuch mit einem ἔπειτα von demselben eigens trennt. Zur evidenteren Entscheidung, wie viel Historisches an dieser Stelle sei, sind zwar andere Erwägungen, namentlich wie Platon die Sokratik behandelte und welche

*) Unter Anderen auch von Ueberweg im Rhein. Mus. IX, S. 47 sqq. N. F. und in Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften S. 271—272; von Zeller: die Philosophie der Griechen 2, 1, S. 417.

Gesichtspunkte für die angezweifelten Gespräche gelten, nöthig und nützlich. Dessungeachtet ist die Stelle in hohem Grade beachtenswerth und für die Platonischc Lehre interessant. Aristoteles konnte wenigstens desto richtiger urtheilen, je näher er dem Platon stand und seine Auffassung durch ein historisches Zeugniss stützt. Die Stelle giebt das Recht, die von neueren Gelehrten, besonders von Hermann, der Zeit nach getrennten Einflüsse zu verbinden. Sie ist geeignet, nicht bloss Zweifel auch hinsichtlich mancher andern Punkte, wie die Ideenlehre in ihrem Entstehn erklärt zu werden pflegt, zu erregen, sondern auch die anfängliche Philosophie Platons nach einem andern Maass zu beurtheilen, als dasjenige ist, welches eine einseitige Anlehnung an Sokrates darbietet.

Freilich die Stellen wollen mit umsichtigem Ausschluss aller Folgerungen, die auch weitere und andere Einflüsse berühren, als solche gewürdigt werden. Wie hier nicht nachgewiesen werden kann, widerspricht es dem Verständniss, wie der Geschichte der betreffenden Schriften, anzunehmen, dass diejenige Entwicklung, welche unsre Stellen beschreiben, die Kritik im Kratylos und im Theätetos der Zeit nach sogleich erfordern. Der gegenseitige Einfluss der Lehre des Herakleit und der Sokratischen Begriffsbestimmung auf Platon ist nach jenen der: er hätte die *αἰσθητά* mit dem, der Erkenntniss unzugänglichen Attribut behaftet gesehn, immer anders, veränderlich, beweglich zu sein. Er hätte neben den mit diesem Attribut behafteten Dingen mit dem Attribut des Beharrenden, Unveränderlichen, immer Gleichen behaftete Wesen (der Dinge) angenommen, womit es die erkennende Thätigkeit der Definition zu thun hat, weil nur so Erkenntniss, wenn sie ja ist, möglich ist. Nach diesen Wesen (*κατά*) sind die Dinge genannt, sie nach Theilnahme ihnen homonym. Der Ausdruck der Einheit wird für die Ideen an diesen Stellen nicht gebraucht. Allerdings bringt der summarische Bericht über die Lehre mit sich, dass er gleich darnach vorkommt. Zunächst aber werden doch diejenigen Punkte nicht berührt, welche aus der Berücksichtigung der möglichen Verhältnisse zwischen Einheit und Vielheit von Ideen unter einander, wie derselben zu den Dingen in der Ideenlehre sich ergeben konnten und wirklich, wie aus mehreren Gesprächen sowohl, als aus Ari-

stotelischen Citaten über die Einflüsse der Eleaten auf Platon hervorgeht, ergeben haben.

Man könnte fragen, inwiefern hatte Platon hauptsächlich dies an den Dingen haftende Attribut der steten Bewegung aufgefasst? Herakleitos sah vielmehr die Dinge für scheinbar beharrliche in einem an sich Fliessenden, stets Anderen an. Da er das Feuer als das wechselnde Urprincip setzte, war seine Bewegung selbst ein *αἰσθητόν*, nicht ein Anderes, als die Dinge, wodurch sich diese von demselben unterscheiden liessen. Um so näher lag es, dem Unterscheidenden, d. h. den Begriffen, das Wesen zuzutheilen.

Aristoteles macht dann auch in der vorliegenden Stelle auf die vorwiegend ethische Tendenz der Sokratik aufmerksam. Bestimmt bezeichnet er den Einfluss derselben auf die Platonische Philosophie nicht. Das Verhältniss lässt er nicht erkennen, in welches die Ethik zu den in Beziehung auf Herakleit von Platon aufgefassten Sokratischen Begriffen sich stellte. Wir kommen gleich darauf zurück. Wie die Ideen nicht mehr eine Folge der Beschäftigung mit ethischen Gegenständen, als eine durch die Beziehung auf Herakleit gegebene Folge der Begriffsbestimmung gewesen ist: so ist auch die Art, in der die ethischen Begriffe von Platon behandelt wurden, darnach anzusehn, inwiefern sie in diese Beziehung gehört. Die Bedeutung des Guten, des Wissens, des Willens in der Platonischen Dialektik bestätigt diese Beziehung. So ist an ihr, obwohl sie Aristoteles nicht im Zusammenhang damit erläutert und obwohl sie so eine entschiedene Färbung einer einseitig dem Aristoteles eigenthümlichen Auffassung trägt, als an einer begründeten historischen Grundlage für das Entstehen der Ideenlehre nicht zu zweifeln. Darum erheben aber andere Stellen über die weitere Entwicklung, oder den weiteren Zusammenhang dieser Lehre, namentlich die den Hervorgang der Idealzahlenlehre betreffenden, gleich nachher folgenden und von uns im Verlaufe unserer Arbeit zu besprechenden Stellen, keinen Anspruch darauf, dass der Berichterstatter wesentlich treu an geschichtlichem Verlauf sich hielt. Die nähere Betrachtung der Aristotelischen Kritik lehrt vielmehr das Gegentheil.

5) Die von Aristoteles angegebene Seite bildet ein

Moment für die Entwicklung der Ideenlehre. Anfänglich ist dieselbe für Platon da gewesen. Ein andres Moment entwickelt er nicht ausdrücklich und eingehend. Dies lag ohne Zweifel in einem gewissen Ueberbieten Sokratischer Voraussetzungen. Alle Platonischen Schriften reden als solche für die Bedeutung der Ethik und Aristoteles nennt die Sokratische Dialektik vorwiegend ethisch. Ethisch ist der Sokratische Gottes-Begriff. Ohne Zweifel nahm Sokrates einen Zusammenhang an zwischen den Begriffen, die das Wesen bilden, und Gott als Urwesen. Sogleich ward er des Unterschiedes inne zwischen Gott und Mensch. Dieses letzteren war zwar auch Platon sich bewusst. Dennoch ist eine ursprüngliche Verschiedenheit zwischen beiden, nicht dem Wesen, aber dem Grade nach. Platon folgte mit dem Begriffe, der das Wesen ist, der Hypothese des Urwesens und zwar s. z. s. ins Jenseitige nach. Nennt man jene Annahme, dass die Begriffe das Wesen bilden, Ideenlehre: so war dieselbe auch Sokratisch. Unter der Ideenlehre muss man jedoch diejenige Platonische Färbung verstehn, welche den Ideen durch transcendenten Zusammenhang mit dem Urwesen eigenthümlich wurde. Ja, ein klar bewusster Zusammenhang mit diesem Urwesen war noch vielleicht nicht das Erste, während doch die Ideen transcendent waren. Wir glauben, dass diese Eigenthümlichkeit nicht ohne das von Aristoteles einseitig hervorgehobene Moment Herakleitischer Einflüsse auf die Platonische Auffassung der Sokratischen Begriffe entstand. Sogleich halten wir es für die Aufgabe des Forschers, das zweite Moment mehr zu betonen. Für das transcendente Wesen der Platonischen Ideen hatte Aristoteles kein Auge. Die Trennung von den Dingen, unter der er sie auffasst, ist ihm vielmehr anstössig. Ein grosser Theil dessen, was der Platonischen Ideenlehre die transcendente Färbung giebt, fällt auf den Mythos und die mythische Darstellung. Nehmen wir aber auch schlechthin an, dass dies als ein zu überwindendes Moment dem Platon selber bewusst war: so bleibt es immer noch unbestrittene Voraussetzung für ihn, den Begriff eben als Wesen anzunehmen. Bei Platon bilden die Begriffe das Wesen, weil, bei Aristoteles insofern sie Gegenstände der Erkenntniss sind. Bei Platon schliesst die Erkenntniss das

Wesen als Grund ein, Aristoteles versteht beides beziehentlich. Während er so im Erkennen sich den Erscheinungen gegenüber verhält, ist die Erkenntniss und ist das Wesen bei Platon schlechthin. Damit ist aber die Voraussetzung der Dinge und die anerkannte Aesthesis in ähnlicher Weise unverträglich. Denn die Aesthesis, bei dem immer Anderen unmöglich, ist selbst nur möglich, weil sie es nicht mit schlechthin immer anderen Dingen zu thun hat. Wenn dies: so wird die Annahme eines schlechthin aprioren Wesens, einer Erkenntniss schlechthin den Dingen gegenüber rein hypothetisch.

Jedenfalls behauptet sich das mythische Element in der Platonischen Philosophie, soweit wir nach den Schriften urtheilen können, immer. Ein Bestandtheil desselben ist der Begriff der Anamnesis. Er scheint mit der von der besprochenen Stelle beim Aristoteles inducirten Trennung zwischen Wesen und Erscheinung, zwichen „Diesseits, und „Jenseits" verbunden. Sie kann nicht ohne Weiteres de apriore Besitz der theoretischen und praktischen Vernunft genannt werden. Apriore Begriffe und Formen des Willens im Sinne neuerer Philosophie vertritt sie nicht. Sie kennt Erfahrungsbegriffe in diesem Sinne nicht. Eine ihrer Voraussetzungen ist die Seele und dass sie ein vom Leib getrenntes Wesen sei. Andererseits vermischt sie sich mit vorstellungsgemässen, mit von Phantasie nicht freien Anschauungen. Um der innigen Verbindung der Anamnesis mit der Trennung der Ideen von den Erscheinungen halber, welche von Aristoteles aus dem vereinten Einfluss des Herakleit und des Sokrates begründet ist, gewinnt die Annahme einige Wahrscheinlichkeit, dass mit dieser auch jene für Platon da war. Dass sie also anfänglich war, erlaubt auch die dem Grade nach verschiedene Auffassung der Begriffe bei Platon mit Rücksicht auf Sokrates. Die Anamnesis ist eine Annahme, die durch Vergleichung und Analogie wahrscheinlicher gemacht wurde, wie dies namentlich im Menon und Phädon der Fall war. Um so weniger schliesst sie aus, dass sie in einer ursprünglichen, so zu sagen bloss hypothetischen Form als ein untrennbarer Bestandtheil der Dialektik anfänglich namentlich im Phädros ohne jene Erörterungen vorkam. Sie kann nicht als Beweis z. B. für die

Existenz der Seele als solche und nur abgeleitet für die Unsterblichkeit derselben benutzt werden*). Diese letztere erläutert sie bloss auf Grund der selbstständigen und vom Leib getrennten Substanz der Seele, die sie unerwiesen voraussetzt.

6) Wesentliche Punkte der Kritik des Aristoteles an Platon betreffen in jenen besprochenen Stellen nicht unmittelbar enthaltene, sondern dem Verlaufe der Ideenlehre angehörige Fragen. Der an die erstere von jenen Stellen anknüpfende summarische Bericht über die Platonische Pragmateia 987^b 9—988^a 17 ist von den Resultaten der Aristotelischen Kritik bereits gefärbt. Wir folgen nun in unserer Abhandlung folgender Ordnung: Wir heben diese Resultate zuerst in Kürze hervor, bestätigen dieselben dann, soweit es möglich, an derjenigen Kritik, die sich an Schriften Platons hält, betrachten darnach die Kritik der Ideenlehre und anderer ohne Rücksicht auf bestimmte Schriften angezogener Ansichten Platons und suchen auf diesem Wege, auf dem wir den kritischen Standpunkt des Aristoteles kennen lernen, mit dem Verständnisse jenes summarischen Berichts sogleich eine Einsicht darin zu gewinnen, ob und wieviel Aristoteles für die chronologische Frage der Platonischen Schriften nützlich ist.

Der summarische Bericht zeigt uns, dass mit den berührten Ausgängen der Platonischen Philosophie andere Termini, wie z. B. Sein, Nichtsein, Einheit, Vielheit, Mehr und Weniger (Grosses und Kleines), Gränze, Unbegränztes in Berührung traten und Einlass forderten. Hier genügt Manches dem Kritiker nicht. Ohne Zweifel ist er auch mit dem beschriebenen anfänglichen Wege nicht befriedigt.

7) Nach diesem Anfange sind den Ideen, welche erkennbar sind und das Wesen bilden, und dem immer Anderen, das unerkennbar ist, die Dinge und ihre Aesthesis von Platon vorausgesetzt. Fragt man, was sind die Dinge und was ist die Aesthesis: so fragt man nach Sein und Nichtsein. Die mataphorische Antwort: sie sind Abbilder des Wesens, als Urbilds, welche Platon an manchen Stellen giebt, ist hierauf

*) Voergl. Vlquardsen: Idee des persönl. Geistes S. 27, der sie zum Beweise benutzt.

keine. Die Antwort ist vielmehr: sie sind Sein und Nichtsein. Diese stehn in gleicher Beziehung zu ihnen. Eben dies meint Aristoteles und behauptet dies von denen, die von einem *μέγα καὶ μικρόν* sprechen, auf gleiche Weise, wie vom Parmenides. Er versteht Platoniker unter ihnen (cf. physic. 192ª 7). Sie unterscheiden nicht das Nichtsein schlechthin, von Aristoteles die *στέρησις* genannt. Das Nichtsein *κατὰ συμβεβηκός* oder das in Beziehung tretende, ist ihm die Materie, die *ὕλη*. An einer anderen Stelle metaphys. 1089ª 15 sqq. vermisst er bei Platon eine genaue Bestimmung des Seins und Nichtseins. Er selbst sondert kritisch die Gattungsbegriffe von dem Sein und Eins. Das Sein klärt über das Wesen der Ideen nicht auf, und sie als Sein über die Dinge als Sein und Nichtsein stellen ist ein leerer Ausdruck. Dies ist die Consequenz einer das Sein und Nichtsein in's Auge fassenden Kritik. Auf sie kann sich weder die Trennung der Ideen von den Dingen, noch ihr Wesen stützen. Wenn Aristoteles ferner das *μέγα καὶ μικρόν* die *ὕλη* der Ideen wie der Dinge nennt, beide mithin gleiches Wesens macht: so ist von ihm damit ein mit der Trennung beider streitendes Moment gemeint, das sich gegen Platon geltend machen lässt. Neben der Einheit, als ihrer Form, ist das *μέγα καὶ μικρόν* Princip alles Anderen. In diesem Sinne lautet es metaphys. 987ᵇ 18—12: Platon habe geglaubt, dass die Stöcheia der Ideen sogleich die Stöcheia aller Dinge seien. Weil jene die Ursache alles Anderen, seien ihre Stöcheia auch die Principien von allem Anderen. Kurz nachher 988ª 25 in der metaphys. nennt er das Grosse und Kleine eine *ὕλην ἀσώματον*, welche Platon damit aufgestellt hätte. Aber dies Attribut des Unkörperlichen verändert ihm nichts an der Eigenthümlichkeit desselben, gemeinsames Substrat der Dinge und Ideen zu sein. Auch das *μεθεκτικόν*, der Raum im Timäos ist ihm eine *ὕλη* der Ideen und Dinge. In der Stelle phys. 209ᵇ 13 erwähnt er zwar nicht ausdrücklich des Princips *μέγα καὶ μικρόν* als einer in gewissen *ἄγραφα δόγματα* vorkommenden anderen Bezeichnung für den, mit der *ὕλη* nach dem Timäos identificirten Raum. Wird aber daselbst 35 verglichen: so ist wahrscheinlich, dass in gewissen „ungeschriebenen Sätzen" eben das, was im Timäos der Raum ist, das Grosse und Kleine

genannt ist: Raum als μεθεκτικόν und Grosses und Kleines, beides ist dem Aristoteles eine ὕλη (der Ideen und der Dinge). Deshalb findet er es phys. 209b 33 sonderbar, dass Platon die Ideen und Zahlen ausser dem Raum setzte. Wir nehmen nach diesen Aeusserungen des Aristoteles nicht an, als bezöge sich die ausgesprochene Ansicht, dass der Raum oder das μεθεκτικόν und dass das Grosse und Kleine (mehr ein anderer Ausdruck, als eine andere Sache) ὕλη der Ideen und Dinge sei, nicht auf Schriften Platons. Der Timäos wird berührt, der Raum (als μεθεκτικόν) in demselben wird ὕλη genannt phys. 209b 13 und diese ὕλη kann in keinem anderen Sinne genommen werden, denn als ὕλη der Ideen und Dinge. Denn Aristoteles hat wohl den Unterschied zwischen dem Grossen und Kleinen und seiner Materie erkannt phys. 191b 35 sqq., aber sogleich auch den Unterschied zwischen Nichtsein-schlechthin und Nichtsein κατὰ συμβεβηκός zuerst fest besimmt, giebt ausserdem an mehreren Stellen deutlich zu verstehn (cf. metaphys. 1089b 15 sqq.), dass weder Sein noch Nichtsein ihre feste Bestimmung bei Platon erhielten. Wir können nicht mit Susemihl*) finden, dass Aristoteles diese Ansicht nach einer späteren Gestalt der Platonischen Lehre berichte. Wenn dieselbe allerdings nicht an den Schriften direct bestätigt wird, wenn es vielmehr nach diesen eher scheint, als sei der Raum (und als sei das Unendliche ἄπειρον, im Philebos) ein zur Erscheinungsform nur der Dinge gehöriges Moment, welches das Wesen (die Ideen) nicht angeht: so muss die Nichtbeachtung dieses Umstandes geradezu auf Aristoteles fallen, sei es nun, dieselbe erkläre sich durch Zweideutigkeit der Platonischen Darstellung, sei es, was, wie wir sehen werden, an der Aristotelischen Kritik des Timäos namentlich nachweisbar ist, dass Aristoteles auf gewisse dem Platon bedeutungsvolle Ansichten (— auf das Verhältniss von Urbild zum Abbild, auf den Schöpfungsgedanken im Timäos —) mit Bewusstsein kein Gewicht legt.

Aristoteles citirte hier, wie wir sehn, eine Ansicht und zwar dem Zusammenhange der Stelle phys. 209b 13 nach offenbar eine Platonische Ansicht nach gewissen ἄγραφα

*) Genetische Entw. II, 2, S. 508 sqq.

δόγματα. Er erwähnt auch sonst anderer Quellen, seiner Kenntniss über Platon, als welche die uns bekannten Schriften bilden. In der Schrift de anima 404^b 19 werden *περὶ φιλοσοφίας λεγόμενα* citirt, und zwar dem ähnlichen Zusammenhang mit dem Timäos nach, als bildeten sie ein direct Platonisches. Der Inhalt bei den angezogenen Ansichten ist nicht derart, dass er, verglichen mit Darstellungen im Timäos, die Quellen als unplatonisch verdächtigt. Er kann mit dem Timäos in Einklang gebracht werden, wie dies von dem aus den *ἄγραφα δόγματα* citirten bereits gezeigt ist und wie es von der Aeusserung aus den *περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις* Susemihl a. a. O. S. 542, wenn man damit vergleicht, was er über Zellers Auffassung S. 543 sagt, gewissermassen selbst dargethan hat. Der Inhalt ist aber auch nicht der Art, dass wir deshalb annehmen können, Aristoteles hielt sich treuer an Platons Argumentation, als es nach dem Obigen der Fall ist. Denn im Bericht der ersteren Ansicht hat Aristoteles vom Grossen und Kleinen dieselbe irrige Auffassung wie hinsichtlich des Raums im Timäos. Die zweite Stelle aber behandelt einen Gegenstand, dessen Auffassung bei Aristoteles nicht anders ist, als seine Auffassung der Stellen 35^a—37^c im Timäos in der Stelle de anima 404^b 16 oder der Stellen 35^b, 36^c und 36^e im Timäos in de anima 406^b 25 sqq. Wir wollen aber dennoch nicht unterlassen, darauf aufmerksam zu machen, dass nach metaphys. 1090^b 20 sqq. und Bonitz Commentar zu der Stelle auf S. 581 unten die Zurückführung der Arten geometrischer Körper auf die vier ersten Idealzahlen nicht von Platon herrührt. Der Zusammenhang in der Stelle der Metaphys. macht dies evident. In jener Stelle de anima 104^b 21 sqq. liegt aber eine solche Zurükführung der geometrischen Figuren auf die dem *νοῦς*, der *ἐπιστήμη*, der *δόξα*, der *αἴσθησις* verglichenen Zahlen, so dass sich auch wohl zweifeln lässt, ob die Ansicht, wonach das *αὐτὸ τὸ ζῷον* aus dem Einen und der idealen Länge, Breite und Tiefe und ebenso das Andere, und zwar dies gerade nach dem „über die Philosophie Geäusserten“, bestehen soll, Platonisch sei, mithin ob die gemeinte Quelle authentisch sei*).

*) Welches Ursprungs sie sei, ist eine noch nicht zur Evidenz gebrachte Frage.

Wäre die Aristotelische Interpretation des Grossen und Kleinen als einer ὕλη der Ideen und Dinge nicht bloss seine Auffassung, bezeichnete sie ein Platonisches: so ist wunderbar, dass Platons Schüler Hermodoros davon nichts weiss, von dem wir doch Bruchstücke besitzen, die auch dieses im Zusammenhang mit der Frage über die ὕλη behandeln. Nach ihm ist weder dem ἄπειρον (ἄστατον ἄμορφον, οὐκ ὄν) die Bedeutung eines Princips und Wesens zugetheilt, noch auch dem Grossen und Kleinen, das nach ihm und offenbar in näherem Anschluss an die Darsellung im Philebos, als eine Art dessen bezeichnet ist, was im Allgemeinen das ἄπειρον (das ἀόριστον) und das das Mehr und Minder Aufnehmende genannt ist. Die Bruchstücke des Hermodoros zeugen, wie dies denn überhaupt nicht bezweifelt werden kann, von Ausführungen und Darstellungen Platons, die wir nicht in seinen Schriften finden. Wir verwerfen aber ein Verfahren, das auf diese Quellen und in das ihnen anhaftende Dunkel gewisse Bedenken zu schieben allzugeneigt ist, die an den Schriften Platons die Aristotelische Kritik zurücklässt. Aristoteles wird erlauben müssen, dass, weil er — von seinem Standpunkte und auch der Sache nach in gewissen Punkten nicht ohne Nutzen für den Forscher — den Sinn verfehlt, wo wir die Platonischen Schriften vergleichen können, wir ihm in dem Sinne nicht unbedingt folgen, wo uns, wie bei der Idealzahlenlehre, der Stoff zur Vergleichung abgeht. Wenn er metaphys. 1078ᵇ 9—12 eine spätere Veränderung von der eigentlichen Ideenlehre zur Idealzahlenlehre allerdings constatirt; so ist es unsere Sache zu prüfen, ob sie gross oder klein und wieviel davon Platonisch sei.

8) Die Aristotelische Kritik hat an gewissen Platonischen Schriften gewisse Anhaltspunkte. Es lassen sich diejenigen einigermaassen erkennen, die namentlich den obigen Erörterungen über die von Aristoteles sogenannten und so behandelten Principien Stoff darboten: Timäos, Philebos (Sophistes). Durch deren nähere Betrachtung werden wir über diese Kritik besser urtheilen lernen. Hier ist schon anzuerkennen, dass die Wege beider Philosophen auseinander lagen, dass die Kritik und die Untersuchung Platons, welche letztere a u f d i e sogenannten P r i n c i p i e n und S t ö c h e i a v o n d e n I d e e n

ausführte und nicht etwa letztere aus jenen ableitete, eine sehr verchiedene Ordnung befolgten. Sogleich ist es schwierig, aus jener sichere Schlüsse auf die chronologische Abfolge dieser Untersuchungen zu ziehen. Aristoteles bringt seine Kritik mit der erwähnten Veränderung der Ideenlehre zur Idealzahlenlehre in eine Verbindung. Er bezeugt die letztere als später, denn jene. Und das war sie, die Platoniker einbegriffen. Es lässt sich wahrscheinlich machen, dass sie bei Platon nur in gewissen Spuren — Spuren, die vielleicht nicht schlechthin hinter den Schriften der Zeit nach zu suchen sind —, dagegen entschiedener bei seinen Schülern und Quasi-Schülern vorkam. Es gab Unterschiede in der Gestalt dieser Lehre, Unterschiede im Verhältniss zur Ideenlehre. Einzelne hervorragende nennt Aristoteles mit ihren Urhebern. Möchten zwar die zur Charakteristik der stattgefundenen Umwandelung von Aristoteles benutzten Principien aus der Ideenlehre, namentlich das ἕν und das μέγα καὶ μικρόν andeuten, dass diese der späteren Idealzahlenlehre unmittelbarer, als etwa der Raum und das Aufnehmende, von Platon waren vorausbehandelt, dass also entweder Philebos, worin man jene Gründe erkennt, später sei als der Timäos, dass aber überhaupt die auf die Principien führenden Gespräche zu den spätesten gehören: so ist doch hierbei sehr zu beachten, wie sich eine solche Ableitung, welche die Aristotelische Kritik bezeichnet, in diesen Schriften nicht findet, dass Aristoteles ferner die Idealzahlenlehre in einem ebenso hohen Grade von selbstständigen und eigenen Grundsätzen aus kritisirt, als die Ideenlehre. Um dem chronologischen Interesse zu dienen, gehörte dazu eine mehr zusammenhängende Betrachtung der Schriften, als wirklich zu finden ist. Ja, die Entschiedenheit des verschiedenen Gesichtspunktes wirkt nachtheilig.

9) Zunächst müssen uns, um die Aristotelische Kritik als beherrscht von einer in seinem System beruhenden Auffassung zu erkennen, jetzt die Stellen dienen, in denen es sich um Platonische Schriften handelt. Hinsichtlich des Timäos und der Politeia ist die Aristotelische Kritik am vollständigsten. Bei jenem ist ein die letzten unterscheidenden Punkte betreffendes Merkmal in gewisser Hinsicht erkennbar. Osten-

sibel dient es aber nicht zum leitenden Faden seiner Kritik. Er hat das Werk überhaupt nicht aus dem Ganzen heraus in einem ununterbrochenen Zusammenhang besprochen. Mehr zerstreut weist er bald auf diesen, bald auf jenen Punkt hin.

Das Merkmal, welches uns für die Aristotelische Auffassung charakteristisch zu sein und sogleich den Unterschied seiner Kritik von dem Platonischen Standpunkt hinsichtlich des Timäos zu bezeichnen scheint, ist einestheils ein indirectes, nämlich sein Schweigen über das dem Timäos eigenthümliche sachliche Verhältniss, welches das Verhältniss des Abbildes der Welt von dem Urbilde der in Gott ruhenden Ideenwelt betrifft. Anderntheils erkennt er sogleich das eigenthümliche Formale der Darstellung gar nicht an. Wir wissen, dass Aristoteles, indem er die Ideenlehre bekämpft, namentlich das Paradeigmatische der Ideen, wie wir später sehn werden, durchaus verwirft; damit lässt er zwei, für die Platonische Philosophie bedeutende Punkte ausser Augen. Im Verhältniss vom Urbild zum Abbilde hält Platon seine Voraussetzung der Idee fest, die, wenn man es verwirft, überflüssig erscheint. Der Transcendenz entkleidet erscheint die Idee nur als eine andere Seite der Erscheinung, die des begrifflichen Allgemeinen. Dann theilt sie mit dieser auch eine ähnliche ὕλη. Während Platon das Urbild durch den Schöpfer und Schöpfungsgedanken mit dem Abbilde sich vermittelt denkt und zwar wohl so, dass die Darstellung dieser Vermittlung als eine Geschichte der Weltentstehung im Grunde von dem Accidentiellen der Zeit (dem Früher und Später) unabhängig ist und nur eine von menschlicher Rede gebotene: so tritt, wenn der Schöpfungsgedanke im Timäos nicht berücksichtigt wird, die Darstellung aus diesem Platonischen Gesichtspunkte heraus und wird eben als solche und wörtlich gefasst. Aristoteles spricht von dem Schöpfer im Timäos nicht. Die Darstellung fasst er wörtlich und zwar, trotz des Bewusstseins, dass sie möglicherweise nach Platons Tendenz umgedeutet werden müsse. So mag er auch über den Demiurgen mit Absicht geschwiegen haben. Er ist von dem „ersten Bewegenden“ des Aristoteles so verschieden, als die verschiedenen Standpunkte beider, je wie physische Betrachtung bei Aristoteles, ethische Betrachtung bei Platon

vorwiegt. Im Timäos ist die Ethik mitbestimmend auf die Schöpfungsidee und das eben erwähnte eigenthümliche Verhältniss, die Welt wie ein Abbild nach einem Urbild zu betrachten. Das Gespräch selbst bestimmt durch den wiederholt beachteten Zusammenhang seines Inhalts mit der Ethik der Politeia und der geschichtsphilosophischen Betrachtung, welche im Kritias die gemeinschaftlichen Prämissen der Politeia und des Timäos an einer alt-athenischen Verfassung zur Schilderung eines in Bewegung vorhandenen Staates benutzen sollte, seine Tendenz und Absicht deutlich dahin, dass es die physische Natur des Menschen nicht ohne ihren Zusammenhang mit seinem ethisch-politischen Wesen im Verhältniss zum Kosmos zur Aufgabe habe. Weil dies Verhältniss an einer Ordnung der Welt bis zur Erscheinung des von derselben um- und eingeschlossenen Menschen hinab, die Welt mit dem Menschen als analoges Wesen dargestellt wird: so wird der Kosmos von Anfang an und natürlich durch dieselben Principien ethisch-dialektischer Art erklärt, durch welche auch in ihm der Mensch in seinem Wesen erklärlich wird. So ist die Betrachtung des Kosmos keine rein physische, sondern geht durch das Mittel und Medium der Dialektik und Ethik vor sich oder die Physik, der Kosmos, bildet einen integrirenden Theil der ethischen Dialektik. Nun sind diese Principien die Ideen. Sie bilden mithin eine oberste Position im Timäos. Dies erklärt, warum sich in der Ordnung des Kosmos die Analogie mit dem menschlichen Wesen geltend macht. Denn eben auch dieses ist nach denselben Principien stets in anderen Gesprächen betrachtet worden. Die Ideen werden als das Ur- und Vorbildliche gegenüber der Welt aufgefasst und die Darstellung beharrt in dieser, den ausgesprochenen Gedanken in andern Gesprächen, wie im Menon, Gastmahl, Phädon entsprechenden Auffassung. Dagegen, indem die Ideen dem Werdenden, Veränderlichen, Sinnlichen, Wahrnehmbaren gegenüber das Sein sind, immer und stets auf dieselbe Weise sind, unsinnlich und vernunftgemäss genannt werden und als solche in Gott als Schöpfer sind, wird kein einzelnes dieser den Ideen im Gegensatz zugeschriebenen Attribute als eine Instanz ihres Unterschiedes von dem Werdenden, Veränderlichen, Sinnlichen, Wahrnehm-

baren rein herausgestellt und behauptet. Die Darstellung lässt selbst über die Welt als das *eine* Abbild der Ideenwelt, 31[a—b], zweifelhaft, wenn das dritte Princip mit der irrenden Ursache gegen die Güte und Vollkommenheit der Welt, worin ihre *Einheit* beruht, spricht. Aristoteles nun ist auf den dem Timäos zu Grunde liegenden Gesichtspunkt von Abbild und Urbild nicht näher eingegangen. Wie er das Paradeigmatische der Ideen in der Kritik derselben, die wir später kennen lernen, verwirft, wird er es hier anzuerkennen nicht geneigt gewesen sein und ebenso den Platonischen Schöpfer um seines Verhältnisses zu den Ideen halber nicht beachtet haben. Das wissen wir auch bestimmt. In seiner Schrift über den Himmel bespricht Aristoteles, nachdem er im 7. und 8. Kap. bewiesen hat, dass derselbe (oder das Himmelsgebäu) Eines sei, die Frage, ob er ἀγένητος, entstehungslos sei oder ein Entstehen habe und ob er ἄφθαρτος, unvergänglich sei oder vergänglich. Er prüft vor der Entscheidung, wie in ähnlichen Fällen bei grossen Fragen, die Ansichten Anderer. Er thut das, weil die Frage überzeugender gelöst wird, wenn die Rechtfertigung beider strittigen Begründungen gehört wird und weil der Leser nicht Partei, sondern Schiedsrichter sein soll. Nun vertreten die Ansicht, dass das Himmelsgebäude entstanden sei, wie Aristoteles meint, Alle. Einige jedoch sagen, es sei, nachdem es entstanden, unvergänglich, Andre, es sei vergänglich, noch Andre, es entstehe und vergehe abwechselnd. Als Letztere werden bezeichnet Empedokles und Herakleitos, 279[b] 15, 16. Diese widerlegt er 280[a] 11 — 23. Gleich an diese Widerlegung — 26 knüpft sich diejenige der Ansichten Anderer, dass das Himmelsgebäude, entstanden, auch vergänglich sei. Es streitet dies damit, dass es Eins sei. Zwischen 279[b] 16 und 280[a] 11 widerlegt er die dritte Ansicht, zu der auch die Platonische gehört, dass die Welt, entstanden, unvergänglich sei. In dieser Widerlegung aber will er eine Aushülfe, die sich die bekämpfte Ansicht erlaubt, nicht gelten lassen. Darnach dürfe um des Lehrzwecks wegen von Entstehung, „*die in Wirklichkeit nicht sei*,“ gesprochen werden. Das Analoge zwischen einem solchen Verfahren mit dem bei der Zeichnung geometrischer Figuren, die man eher erkenne, wenn man sie entstehen sehe,

besteht nicht. Dieser Analogie soll sich Xenokrates, Platons Schüler, bedient haben. Platon selbst aber spricht im Timäos 34 mindestens in Bezug auf die Bildung der Welt-Seele nach dem Welt-Körper auch aus, dass die Darstellung des Verhältnisses in menschlicher Rede unvermeidlich eine Abfolge eines Früheren und Späteren angeben müsse, zu erkennen gebend, dass hinter der Darstellung ein anderer Sinn zu suchen sei. Diesen Sinn hat nun Aristoteles zwar nicht gesucht; er hält sich an der Darstellung. So ist ihm Platons ausgesprochene Meinung (Timäos 32, 36[e], 40[b]): Die Welt begann und ist unvergänglich, 280[a] 30—32. Jener andere Sinn, auf den Platon hinweist, wird kein anderer sein, als dass das Verhältniss des Abbildes der Welt zum Urbilde in Wahrheit von dem Accidentiellen der Zeit nicht berührt werde. Eben dies Verhältniss aber ist für Aristoteles leere Metapher, das er übergeht, um die Ansichten zu nehmen, wie sie dargestellt sind. Das ist sehr von Einfluss auf die Aristotelische Kritik. Denn wie ihm dadurch mit der Transcendenz sogleich die Platonische Annahme, wie die Ideen das Wesen bilden, mehr verschwindet: so lag ihm seine eigene Annahme, wornach z. B. der Raum, als μεθεκτικόν, eine ὕλη sogleich der Ideen wie der Dinge bildet, um so näher. Einestheils dann ist es im Timäos nicht evident, ob die Umdeutung des nach menschlicher Weise Dargestellten in einen anderen Sinn sich auch auf den, die Weltentstehung betreffenden Punkt erstreckt. Anderntheils kommt noch Folgendes in Betracht. Wir bezweifeln, nicht zwar, dass der Versuch von Platon gemacht sei, mehrere gemachte Voraussetzungen, z. B. die der Idee, sich wissenschaftlich zu vermitteln, sondern dass dies genügend geschehn ist. Nicht Alles in der Position wurde begrifflich aufgelöst und entwickelt. So blieb die Anamnesis und ist doch etwas Mythisches. Die unsterbliche und einheitliche Seele zu erweisen, ist im Phädros, Phädon, in der Politeia, obwohl versucht, doch nicht gelungen. Es kann dies an diesem Ort nicht im Näheren auseinandergesetzt werden. Ist aber so die begriffliche und wissenschaftliche Entwicklung dem Vorausgesetzten nicht adäquat oder ist durch erstere letzteres nicht vollständig erreicht, ist es z. B. zweifelhaft, ob aus den auf die Idee hinführenden Entwicklungen

diese sich ergiebt: so wird auch umgekehrt die Idee zur Erklärung gewisser Gegenstände nicht unmittelbar, sondern in anderer, d. h. in allegorischer Form angewandt. Zu dieser Art der allegorischen Darstellung gehört der Demiurgos im Timäos. Er ist die Idee in einer Art, von der man nicht sagen kann, dass sie sich Platon wissenschaftlich noch anders gedacht habe. Ebensowenig hat sich Platon das Verhältniss der Welt zur Ideenwelt im Nous wissenschaftlich anders, denn als das eines Abbilds zum Urbild gedacht. Es gehört Beides zur Darstellung im Timäos. Man hat diese eine mythische genannt, zum Theil eine durchgängig mythische (Susemihl), zum Theil eine in einzelnen Punkten mythische (Ueberweg).

Mit Bezug erstens auf den Platonischen Gebrauch des Wortes Mythos ist diese Bezeichnung nur zum Theil oder zweifelhaft berechtigt. Was Mythos im allmählich ausgebildeten Sprachgebrauch zum Theil schon bei Pindar, Herodot bedeutete, wird bei Platon modificirt. Wo z. B. für eine uralte Sage allein der Ausdruck Mythos erwartet wird, wie für die von dem alten Athenischen Staat und von der Atlantis im Timäos und Kritias: da findet sich bei Platon neben demselben, Kritias 110a, häufiger die Bezeichnung *λόγος*, Tim. 21a, 20b u. s. w. Für eine erdichtete Sage hielt Platon diese Erzählung weniger, als für eine mangelhaft beglaubigte Urkunde. Der spätere Sprachgebrauch, nach Homer, bei welchem im Gegentheil *μῦθος* ganz die spätere Stelle des *λόγος* vertritt, nannte auch jede Erzählung aus dunkler ungeschichtlicher Vorzeit Mythos. Mythos war ferner diesem, wie auch dem Platon, Phädon 61b, die Aesopische Fabel, welche jedoch eben vorher 60d auch wiederum *λόγος* genannt wird. Platon lässt sich auch von dem leiten, wie ihm die von einem gewissen Standpunkte angesehene Erörterung erscheint, und nennt, wo ihm diese in einem ungewöhnlichen Lichte sich zeigt, selbst die Erörterung der Politeia im Timäos 20c einen Mythos. Dessungeachtet würde er ihr diese Bezeichnung in dem Sinne nicht zutheilen, worin die Erörterung auf dem, im Unterscheiden und Zusammenfassen begrifflicher Momente bestehenden wissenschaftlichen Verfahren beruht. Die Darstellung im Timäos wird 69b als ein Mythos einfach bezeichnet, ob in anderem Sinne, als in der obigen Stelle die Poli-

teia, ist nicht evident. Es heisst aber mit dem Zusatze εἰκος bald das Ganze, bald heissen Theile desselben entweder Mythos (29[d], 59[c], 69[b]) oder λόγος (29[c], 30[b], 48[d], 56[b], 57[d], 68[b], 90[e]). Dieser Wechsel im Gebrauch der Ausdrücke Mythos und Logos zeigt, dass es weniger auf sie, als auf den des εἰκός zur Charakteristik der Darstellung im Timäos ankommt und dass für eine Darstellungsform, welche sich auf Gegenstände bezieht, die sich wie Abbilder zu Vorbildern verhalten, der Ausdruck mythisch nicht schlechthin passend ist, sondern ebenso passend wäre der Ausdruck logisch im Sinne Platons. Wie die Darstellungen 269[c] sqq. im Politikos ebendort 268[de], im Phädros 246[a] sqq. ebendort 265[c] (μυθικός ὕμνος), im Phädon 110[b] sqq. ebendort 110[b], 114[d], 614[b] sqq. in der Politeia ebendort 621[c] und 414[d] sqq. in derselben Schrift ebendort 415[a], 523[a] sqq. im Gorgias ebendort 523[a], im Protagoras 320[c] sqq. ebendort 320[c] Mythen heissen: so heisset der Mythos im Phädros sogleich in rhetorischer Hinsicht auch λόγος, wie des Aristophanes' typische Allegorie im Symposion 189[d] sqq. als Rede, λόγος, betrachtet wird. — Ebenso zweifelhaft als dem Wortgebrauch bei Platon nach wird zweitens der Sache nach die Darstellung im Timäos deshalb eine mythische genannt, weil sie im Gebiete des Werdenden und Gewordenen sich bewegt. Man hat sich bemüht*), unter diese eine sachliche Form die mehreren unterschiedenen Eigenthümlichkeiten der Platonischen Darstellung, soweit sie nicht dialektisch ist, zu bringen. Mit Unrecht. Darstellungen, wie im Gorgias 523[b] sqq., im Phädon 110[b] sqq., in der Politeia 621[c] sqq. von den Schicksalen der Seelen in einer anderen, als irdischen Gegend, haben mit dem Werdenden und Gewordenen nichts zu thun und sind doch mythisch. Darstellungen aber in typischer Allegorie, wo der allegorische Typos eine denkende und wirkende Persönlichkeit ist, wie der Onomathet im Kratylos, der Eros im Symposion, (auch der Politikos im Staatsmann), wie der Demiurgos im Timäos, erklären nicht das Werdende. Dialektisch werden die Erscheinungen der Sprache, der Liebe, (der Tugenden), der Welt untersucht und der Grund derselben wird allegorisch

*) Deuschle und Susemihl brauchen nur genannt zu werden.

dargestellt, d. h. dasjenige, was Deuschle unter dem Seienden versteht und welches nach seiner Auffassung vielmehr Gegenstand der Dialektik ist oder sein sollte. — Wenn die Dialektik, äusserlich betrachtet, für die Gesprächsform erklärt wird: so ist der eigentliche Kern des Timäos nicht dialektisch. Ihn bildet eine fortlaufende Darstellung. Innerlich betrachtet, ist die Dialektik die im Phädros (266^{b}) (im Sophisten 253^{b}, im Parmenides 135^{d}) beschriebene methodische Beschäftigung mit den Ideen und ihrem Verhältnisse zu einander. Beispiele derartiger dialektischer Beschäftigung enthalten alle Gespräche. Sie liegt, wenn auch nicht in gleich stricter Art und Weise in den meisten Argumentationen, wo es auf ein Unterscheiden und Zusammenfassen verschiedener oder zu einander gehöriger begrifflicher Momente ankommt. So enthält auch der Timäos dialektische Argumentationen. In diesem ist gerade das Gebiet der Ideen allegorisch besprochen; das Werdende aber, als Abbild vom Urbild nicht blos formal, sondern auch real oder der Sache nach von dem Idealen unterschieden, nimmt, in den Vordergrund tretend, als solches eine Art dialektischer Form, um dargestellt zu werden, in Anspruch.

Die Punkte im Timäos, welche hervorgehoben sind und das Verhältniss von Abbild und Urbild, sowie den Demiurgen betreffen, wo Allegorie und Wissenschaft s. z. s. ineinandergehn, sind höchst bedeutsam für die Platonische Philosophie. Ihr Uebersehn von Seiten des Aristoteles dient ohne Zweifel mit, um, wie schon hervorgehoben, den oben erwähnten Standpunkt seiner Kritik zu erklären. Hierauf kommt es uns hier zunächst an.

Wir haben gesehn, dass Plato darauf aufmerksam macht, es solle Manches im Timäos anders verstanden werden, als es dargestellt ist. Aber wie weit darf gegangen werden, wenn ja das Abbild im Verhältniss zum Urbild nicht formal, sondern real und sachlich ist? Und giebt die Platonische Philosophie nicht dadurch selbst, dass ihr in diesem Verhältniss hinsichtlich der Ideen das Allegorische zu einem Punkte sich gestaltet, der wissenschaftlich nach ihr nicht anders zu denken ist, zu verstehn, dass sie sich selber über die Gränze der Umdeutung nicht klar sein kann? Sie hat es nach ihren Prä-

missen, wenn sie von Ideen als Urbildern, von Werdenden, Sinnlichen, Wahrnehmbaren als Abbildern, und endlich vom Aufnehmenden, Räumlichen spricht, nicht mit Einem, sondern mit Dreierlei zu thun, das sich sachlich unterscheidet.

Die Umdeutung, welche Platon verlangt, ist nicht geeignet die Aristotelische Kritik in dem Punkte ungültig zu machen, welcher von ihr auf Grund eigener Auffassung angegriffen wird. Wir meinen mit diesem Punkte, was Aristoteles von Sein und Nichtsein aus gegen die Ideenlehre geltend macht, wovon unter 7 gesprochen wurde. Denn es ist unvermeidlich, wenn wir einmal absehn von dem metaphorischen Ausdruck und Verhältniss von Abbild zum Urbild und zwischen Sein und Nichtsein gestellt die Dinge als Beides fassen, dass dann auch das Nichtsein sowohl Idee ist, als das Sein, und dass die Ideen, wenn sie, wie im Urtheil, so dem Wesen nach sich verbinden, von gleichen Widersprüchen betroffen werden, als diejenigen an den Dingen sind, deren Wesen sie bilden sollen. Es leuchtet eben deshalb zwar wiederum die Wichtigkeit ein, welche für Platon in dem Verhältniss der Dinge als Abbilder zu den Ideen als Urbildern beruht. Geradezu den Raum, das *μέγα καὶ μικρόν* eine *ὕλη* der Ideen wie der Dinge zu nennen, ist entschieden irrig beim Aristoteles. Aber jenes Verhältniss dient doch nur dazu, um, statt eine begriffliche und stoffliche Seite an den Dingen, als solchen, finden zu lassen, vielmehr Ideen als solche, Dinge als solche und noch ein drittes — sei es Raum, sei es Grosses und Kleines, sei es Unendliches — neben einander zu denken. Die gesonderte Betrachtung der Ideen und Dinge wiederum führt dann bei jenen, wenn sie ja in Verhältniss zu einander treten, auf ein, wie es scheint, von dem der Dinge unterschiedenes Princip der Differenz und wiederum auch auf ein solches bei den Dingen und im Versuche der Vermittlung noch auf ein drittes (das Mathematische) zwischen beiden. Diese Verhältnisse lässt die Aristotelische Kritik nach ihren Spuren erkennen. Entschieden evident war Platon darüber nicht und eine A b l e i t u n g in der Weise, wie sie bei Aristoteles erscheint, ist ihm nicht bloss wahrscheinlich, sondern g e w i s s fremd.

10) Aristoteles übersieht mit dem Verhältniss von Abbild

und Urbild im Timäos die Ideen darin. Die Stellen, wo er die Platonische Theorie von dem Bestande der Elemente aus mathematischen Atomen bekämpft, de coelo 296[b] 33 sqq. 306[a] — 307[b] a. a. O., stehen schon deshalb in Verbindung mit seinem Gesichtspunkte, weil er sie bespricht, losgetrennt aus jenem Verhältniss. Unter dem vor- und abbildlichen Verhältniss ist im Timäos dargestellt, wie das Werdende, Sichtbare, von der Meinung und Wahrnehmung Erfasste, oder wie, mit andern Worten, eine sinnliche Welt zur Ordnung geführt oder zu dem gebracht ist, was die Welt eigentlich ist. Diese Darstellung ist Form, von menschlicher Rede geboten. Sie ist eine solche Form, die sich nach der Sache richtet, die mithin nicht hinter ihr zu suchen ist. Diese Sache ist die Welt. Was hinter ihr liegt als Urbild ist die Ideenwelt und der Schöpfer. Die Welt ist ein Abbild und als solches eben von der Ideenwelt unterschieden. Es findet eine Theilnahme statt, die, so lange sie statthat, die Erscheinung (die Welt) nicht zur Idee und diese nicht zur Erscheinung macht. Die Welt hat Seele und Körper, sie hat die Vermögen der Seele für Vorstellung und Glauben, Vernunft und Wissen. Sie hat das Vermögen des Körperlichen, Wahrnehmung. Der Unterschied zwischen der Weltseele und dem Weltkörper, der in den Raum hinein- und aus ihm heraustritt, ist kein principieller, vielmehr ein gradueller nach dem Verhältniss zu den Ideen und zum Raum oder Aufnehmenden. In der Darstellung ist dies hinlänglich bezeichnet, indem die Weltseele nicht weniger mathematisch construirt wird, als der Weltkörper, indem die Construction der Weltseele 35[b] — 36[d] auf eine sinnliche Art in ihren Umkreisungen das Himmelsgewölbe, die Bahnen der Ekliptik und des Fixsternhimmels, sowie der Planeten veranschaulicht, um den hineingebildeten Weltkörpern in und auf denselben ihre Stellen anzuweisen. Rücksichtlich der körperlichen Stoffe Feuer, Erde, Luft und Wasser, deren proportionale Zusammensetzung den Weltkörper bildet, überlässt der erste Theil es dem zweiten, speciell der Stelle 49[a] — 53[c], das Allgemeinere oder die Grundlage der von ihnen gebildeten Erscheinungen selbstständiger nachzuholen. Demgemäss spricht die genannte Stelle über Feuer, Wasser, Luft

und Erde im Verhältniss zu dem anzunehmenden dritten Princip, sowie zu den Ideen. Sie sind bisher in der Philosophie irrthümlich als Principien aufgefasst. Die wahren Principien darzulegen ist nach Beschaffenheit der vorliegenden Untersuchung, die sich innerhalb des *εἰκός* hält, schwierig. Jedoch kann ihr gemäss über das Wesen jener Dinge doch mit grösserer Wahrheit gesprochen werden, als es von anderen Philosophen geschehn ist. Zu den beiden früher aufgestellten Principien, den in der Vernunft aufgefassten Ideen, als Urbildern, und dem Werdenden, als Abbild, kommt das dritte Princip. Im Allgemeinen als Aufnehmerin, *ὑποδοχή*, als Amme, *τιθήνη*, bezeichnet: ist es im Besondern negativ zu bestimmen, weder als Feuer noch als eins der übrigen Stoffe. Ein solcher Wechsel findet statt, dass keins derselben ein bestimmtes, jedes nur eine Beschaffenheit eines Anderen ist. Sie kommen im dritten Princip als Hinein- und Heraustretendes in Nachahmung des ersten Princips zur Erscheinung. Das erste Princip muss ja auch die Ideen der genannten Dinge enthalten, wenn, wie Vernunft und wahre Meinung zweierlei, so auch Ideen und Erscheinungen zweierlei sind, und wenn wiederum in diesem Unterschiede das dritte Princip des Raumes, als *μεθεκτικόν*, beruht, in welchem der Wechsel der abbildlichen Erscheinungen stattfinden kann. Dem entsprechend, von Ideen und Aufnehmendem gleichmässig unterschieden, liegen den körperlichen Stoffen des Feuers, der Erde, des Wassers, der Luft von Dreiecken gebildete körperliche Figuren zu Grunde. Hierauf bezieht sich nun Aristoteles in der erwähnten Schrift de coelo im Anfang des 3. Buchs, die Ansicht, dass die Körper aus ebenen Flächen bestehn, mit Beziehung auf die Frage über das Entstehn (der Welt) überhaupt berührend. Es liegen darin — so meint er — Verstösse gegen die Mathematik. Diese fordert als eine und dieselbe Begründung, dass das Körperliche aus Flächen und dass die Flächen aus Linien und dass diese aus Punkten bestehn. Ist letzteres der Fall: so ist die Linie nicht Theil einer Linie, d. h. es giebt keine untheilbaren Linien; das ist ein dem Aristoteles beliebter Gegenstand der Polemik. Darin liegen zweitens auch Verstösse gegen die Physik, auf die es hier mehr ankommt. Körper haben theilbare Zustände. Sie

könnten ferner keine Schwere haben, da Punkte weder Schwere und Dichtigkeit noch Anderes dergleichen haben, indem sie sonst theilbar sein müssten. Die Art der Zusammensetzung der Flächen ist einseitig und willkührlich und bestehende Unterschiede zwischen den Elementen müssten auch von den Punkten gelten. Endlich bliebe die Möglichkeit, dass es einmal nur Punkte und keine Körper und keine Zeit gebe. In dieser Argumentation ist an der Stelle, wo von der Schwere der aus Flächen zusammengesetzten Körper, 299[b] 31, die Rede ist, der Timäos ohne Nennung Platons angeführt. In einfach mathematischem Sinn hat Aristoteles gewiss nicht Unrecht zu tadeln, wenn Platon bei den Flächen stehen bleibt. Von ihm aus lässt sich durch Hinweisung auf Linien und Punkte das Mangelhafte nachweisen, in und durch Flächen die Elemente als bestimmte zu setzen. Auch die physicalische Anwendung, die Aristoteles von dieser Ansicht macht, ist begründet. Die Sache hat aber noch einen dritten, s. z. s. einen metaphysischen Gesichtspunkt. Platon kommt es darauf an, seine abbildliche Welt gerade als solche festzuhalten. Wenn das Princip der Ideenwelt in ihr als Abbild von derselben irgendwie erkennbar sein soll, darf sie nicht ins Unbestimmte entstehn oder vergehn. Ihm ist zwar zur Unterscheidung des Abbildes vom Urbilde ein drittes Princip des Unbestimmten, sogleich aber nicht weniger eine Unterscheidung der Welt von diesem letzteren nöthig. Wenn er sich, um diesen Zweck zu erreichen, des Mathematischen bedient: so ist dasselbe ihm offenbar ein Hülfsmittel für einen ausserhalb des Mathematischen liegenden Zweck. Wir sagen nicht, dass es dem Platon gar sehr darauf ankam, in mathematischem Sinne die Flächen als das letzte im Timäos darzustellen, worüber hinaus keine Theilung möglich ist. Wir glauben im Gegentheil, dass er recht wohl wusste und annahm, dass zu der Entstehung der Flächen weiter gehend Linien gehören. In jenem Sinn, den wir eben als den metaphysischen bezeichneten, sollte jedoch auch klar sein, dass im Timäos von einer Ableitung weder des Mathematischen aus dem Unbestimmten, dem *μεθεκτικόν* oder dem Raum, noch des Idealen daraus die Rede ist. Eher erkennt man die drei nebeneinanderstehenden Momente. Wir nehmen nun

auch die Worte im Timäos 53[d]: *τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδε καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ* nicht in dem fast wunderlichen Sinn, den ihnen Susemihl unterlegt, a. a. O. S. 546 [oben], wenn anders jene Worte es sind, auf die er sich dort bezieht. Die *ἀρχαὶ ἄνωθεν* sind schwerlich die noch ursprünglicheren Bestandtheile (Linien) und jene Worte sollen schwerlich andeuten, dass den Flächen Linien zu Grunde liegen. Wir finden es schwer, ihren Sinn zu bestimmen. Der Timäos selbst bedingt die Schwierigkeit. Im Geiste der Schrift scheint uns dennoch zu liegen, dass die Worte etwa ausdrücken sollen, dass Gott die Wahrheit wisse nnd dass wer unter den Menschen ihm lieb ist, dies (nämlich, dass Gott die Wahrheit weiss und der Grund ist) und darin ebenfalls die Wahrheit wisse. Uebrigens heissen die Flächen im Timäos ausdrücklich gar nicht untheilbar. Dies legt ihnen Aristoteles einseitig unter, wie namentlich de gener. et corr. 315[b] 30. Wenn Platon auch nach metaphys. 992[a] 20 untheilbare Linien annahm: so werden wir daraus nicht schliessen, dass dies eine besondere und spätere Abweichung sei, die, weil sie in den Schriften nicht zu finden, über dieselben der Zeit nach nothwendig hinausliege, wie dies von Susemihl a. o. O. S. 545—546 geschieht. Es ist möglich, wie es überhaupt wahrscheinlich ist, dass Manches auch wohl später von Platon verhandelt sei nach dem Philebos oder nach dem Timäos. Das braucht man nicht zu läugnen, wenn man gleichwohl läugnet, dass es einen veränderten, von dem Standpunkte in den Schriften durchaus und principiell verschiedenen Standpunkt anzeigt. Uebrigens steht nach der Stelle der Metaphysik die Annahme untheilbarer Linien in Bezug auf eine Ableitung der Körper, Flächen und Linien aus gewissen Arten des Grossen und Kleinen, dieses Aristotelischen Ausdrucks, der vielleicht das Grosse und Kleine, das nach dem Philebos als Mehr oder Weniger mehr eine Art des *ἄπειρον* ist, mit dem *ἄπειρον* identificirt hat. Ob Platon auch hier durch eine mathematische Analogie, die als solche auf die Linie zurück- und folglich weiter geht, als ihr Gebrauch im Timäos, gewisse Erscheinungen (wie das Lange und Kurze, das Breite und Schmale, das Hohe und Niedrige) von dem Unbestimmten unterschied? Zu einer solchen Unterscheidung

lässt sich der mathematische Punkt nicht gebrauchen und folglich nahm ihn Platon eben nur als Fiction. Aristoteles freilich benutzt den Punkt, wie die obige Stelle im Anfange des 3. Buchs de coelo lehrt, um auf das Mangelhafte in der Darstellung des Entstehns im Timäos hinzuweisen, den Sinn der Schrift, so subtil die Argumentation ist, verfehlend.

11) Hat man einmal, ohne sich vor den Schwierigkeiten der Platonischen Philosophie zu verschliessen, vielmehr jemehr man sie zu erkennen sucht, den Aristotelischen Standpunkt nur um so besser erkannt: so werden andere Stellen über den Timäos schon leichter verständlich. Aristoteles hatte in der besprochenen Stelle de coelo 298^{b} 33 sqq. der Ansicht, dass die Welt, entstanden, unvergänglich sei, die er dem Wortlaut im Timäos nach für die wahre Meinung Platons nimmt, den Fehler nachgewiesen, wie dies nicht dadurcht erwiesen werde, dass die Elemente aus von ebenen Flächen gebildeten Körpern bestehn. Denn indem Flächen in Linien und Punkte theilbar seien, steht ihrer Unvergänglichkeit diese Theilbarkeit entgegen. Nicht auf die Frage des Entstehens und Vergehens überhaupt, sondern auf die der wechselseitigen Entstehung der Elemente auseinander, welche Aristoteles mit dem 6. Kapitel desselben Buchs der Schrift de coelo als die übrig bleibende Wahrheit gefunden hat, bezieht sich die Stelle 306^{a} 1 — ^{b} 2. Platon nehme zwar ein wechselseitiges Entstehn an. Er komme aber durch die Annahme der ebenen Flächen (einiger verschiedener Dreiecke nämlich, aus denen er die Körper des Feuers, der Luft, des Wassers, anderer, aus denen er die Körper der Erde bestehen lässt), cfr. Timäos 56^{d}, zu dem Eingeständniss, dass die Erde von dieser Wechselseitigkeit ausgeschlossen ist. Es ist aber, wie die Wahrnehmung lehrt, irrig, ein einzelnes der Elemente von ihr auszunehmen. Hieran knüpft Aristoteles eine allgemeine Bemerkung, die den Platon einer gewissen hartnäckig festgehaltenen Einseitigkeit zu beschuldigen scheint. Denn obwohl weder er, noch auch der Timäos ausdrücklich genannt ist, leuchtet doch die Beziehung auf diesen und auf Platon aus der ganzen Stelle deutlich ein. Er hält einseitig an irrigen Principien fest und diese, so meint Aristoteles, seien vielleicht nach Platons Ansicht je nach dem sinnlich Wahrnehmbaren,

oder nach dem Immerwährenden oder nach dem Vergänglichen verschieden. Er halte dieselben auf Kosten des nach dem Erfolg (d. h. dem Zweck, dem Werk) zu Beurtheilenden fest und komme, da dieser Erfolg specifisch nach der Sinneswahrnehmung erscheine, mit dieser in Widerspruch: Ein solcher Widerspruch sei es, wenn Erde allein in andere Körper unauflösbar ist, die Wahrnehmung lehrt es anders. Aber den wechselseitigen Uebergang der Elemente auf der Theorie von Flächen beruhen lassen, ist nicht bloss aus dem erwähnten Mangel, sondern auch aus anderen Gründen unzulässig. Es bleiben bei der Auflösung der Körper der Elemente gewisse überzählige Flächen. Die Elemente bestehen eigentlich gar nicht aus den Körpern (welche die Flächen zusammenfassen), sondern aus den Flächen und sind aus diesen entstanden. Eine weitere Consequenz wäre, dass nicht jeder Körper theilbar wäre und im argen Widerspruch zur Mathematik, die sogar das nur Denkbare theilbar denke, käme jene Ansicht auf nicht einmal theilbares sinnlich Wahrnehmbares, wenn sie ja eine bestimmte Form jedes einzelnen Elements zu Grunde lege. Indem sich dann gegen diese ursprüngliche Formbestimmtheit der Elemente die weitere Argumentation des Aristoteles richtet, berührt er auch 306^{b} 18 den Timäos namentlich und zwar das *πανδεχές* oder *μεταληπτικόν* darin, nachdem er gesagt hat, wie es augenfällig sei, dass die Formen des Elements nicht fest bestimmt sind, sondern die Natur selbst uns dasjenige anzuzeigen scheint, was dem begrifflichen Grunde gemäss ist; sowie nämlich bei dem Uebrigen, so muss auch hier das stofflich zu Grunde Liegende formlos und gestaltlos sein. Er meint dann, so, wie allem andern ein Gestalt- und Figurloses zu Grunde liegt, könne das im Timäos, 49^{a}, 50^{d} ff. vorkommende Aufnehmende Gestalten und Figuren aufnehmen und so müsse man es auch von den Elementen annehmen und nicht, wie Platon, sie schon bestimmt geformt sein lassen. Während nun diese Argumentation gewiss die Mängel der Platonischen Darstellung, soweit sie die Theorie der Flächen und die darauf beruhende Wechselseitigkeit des Entstehens der Elemente betrifft scharf und entscheidend berührt: zeigt sie namentlich mit diesem Letzteren wiederum doch auch nur,

dass Aristoteles, indem er das Formgebende als eine andere immanente Seite des Stoffes erkennen lässt, für die Platonische Auffassung kein Auge hat. Denn dieser liegt nicht an einer Ableitung der Elemente aus dem Formlosen so sehr, als an einer Unterscheidung derselben von diesem und an dem Gedanken der Welt, als eines Abbilds der Ideenwelt, welche durch die Formbestimmtheit der Elemente, in ihrem eigenthümlichen Wesen vor dem Verflüchtigtwerden ins Unbestimmte bewahrt wird. So wie Aristoteles das Aufnehmende auch hier auffassen zu wollen scheint, ist es ihm die ὕλη des allgemeinen Begriffs oder des Wesens.

Uebrigens ist auch der Zusammenhang der noch weiter folgenden Frage des Aristoteles 306^b 22—26, wie es denn statthaft sei, dass Fleisch und Knochen oder jedweder der continuirlichen Körper entstehe, mit der vorhergehenden Argumentation deshalb beachtenswerth, weil sie zu erklären scheint, warum er dem Platon abspricht, über das Entstehn derartiger Dinge Etwas gesagt zu haben. Dies geschieht nämlich de gen. et corr. 315^a 29 in einer, der hier de coelo vorkommenden Argumentation ähnlichen Stelle. Ostensibel freilich berührt der Timäos 58^d—61^c, 65^b—68^d, 70^c—76^e das Entstehn derartiger Dinge, wie Fleisch, Knochen u. s. w. Wenn daher Aristoteles sagt, Platon habe sich darüber nicht erklärt, er aber unmöglich die Stellen überall nicht gekannt hat, — denn unmöglich ist dies seiner eingehenden Besprechung anderer Stellen dieses Gespräches halber — so können den Grund, warum er in jenen Stellen des Timäos keine Erklärung fand, nur diese Stellen in seinen Schriften angeben, aus denen hervorgeht, dass er mit den Erklärungen Platons über das Entstehn der Elemente eine Erklärurg derartiger Dinge, wie der genannten, unvereinbar hält.

Wie Aristoteles de coelo 299^b 31, wo von der Schwere der aus Flächen zusammengesetzten Körper die Rede ist (cf. Abschnitt 10), diese Eigenschaft, welche mit dem Entstehn aus Flächen deshalb streite, weil Flächen bis auf Punkte, die keine Schwere haben, zurückzuführen seien, benutzt, um die Unhaltbarkeit der Platonischen Ansicht vom Entstehn und Nichtvergehn der Welt darzulegen: bekämpft er in der-

selben Schrift 308^b 4 die Platonische Annahme des relativ Schweren und Leichten als solche. Dass die Menge der Dreiecke hiervon die Ursache sei, das ist, so meint er, unhaltbar. Man sieht sich auf den Timäos 56^a und 62^c ff. gewiesen. An der letzteren Stelle meint Platon das Schwere und Leichte am besten sogleich mit dem Oben und Unten zu erklären. Ihm dienet die Unterscheidung von Kleinerem und Grösserem an den Körpern und ihren Theilen, die darnach leicht oder schwer oder was in Rücksicht auf den Ort dasselbe ist, nach oben oder unten sich bewegen. Das Kleinere und Grössere aber beruht wiederum auf dem Unterschied der Anzahl der Figuren 54^c, $56^{a\,d}$, 57^c ff., aus denen die Elemente zusammengesetzt sind. Aristoteles hat ein schlechthin Schweres und Leichtes unterschieden von einem relativ Schweren und Leichten, von dem alle Philosophen und auch Platon allein sprächen. So meint er, es streite mit der Platonischen Annahme, wenn abgesehn von der Anzahl der Dreiecke die grösst möglichste Masse des Feuers dennoch leicht sei. Auch müsste unter der Annahme selbst eine hinreichend grosse Menge Luft schwerer sein, als weniges Wasser.

Wenn Aristoteles de coelo 306^b 18 bespricht, wie er seinerseits das Aufnehmende im Timäos im Verhältniss zu den Elementen aufzufassen geneigt ist und wie dies sich von Platons Annahme formbestimmter Elemente unterscheiden würde: so berührt die Stelle de gener. et corr. 329^a 13 sqq. dasselbe Verhältniss, das Bestimmte und Genaue darin vermissend. Platon wird nicht, nur die Schrift genannt. Weder klar werde, meint Aristoteles, ob Platon das Aufnehmende von den Elementen getrennt habe, noch gebraucht er es, nachdem er früher (Timäos $50^{a\,b}$) gesagt habe, dass es ein den Elementen in ähnlicher Weise zu Grundeliegendes sei, wie Gold den goldenen Arbeiten zu Grunde liege. Wir haben bereits betont, welche Bedeutung die Formbestimmtheit der Elemente für Platon habe, um sie vom durchaus Unbestimmten in dem Sinn zu unterscheiden, dass er die Welt als Abbild des Urbilds in einer gewissen Selbstständigkeit bewahre, in einer solchen Selbstständigkeit, die sie um des Zusammenhanges mit dem Urbilde halber vor dem Verflüchtigtwerden ins Unbestimmte sichere. Auch spricht Platon 50^a nur gleichniss-

weise von dem Golde und Aristoteles ist, wie Prantl (zu de gener. et corr. 329ᵃ auf S. 504) bemerkt, „von dem Vorwurfe, dass er in polemischer Absicht Einzelnes besonders betone, um daran die Widerlegung zu knüpfen, nicht freizusprechen.“

12) Aristoteles schreitet in der Darstellung des Himmels- oder Weltgebäus in der Schrift über dasselbe zu eigenen Sätzen aus und neben polemischen Seitenblicken auf Andere vor und fort. Einige der wichtigsten Sätze im ersten und zweiten Buche sind, das Weltgebäu ist eins, ist entstehungslos und unvergänglich, ist kugelförmig, hat eine Kreisbewegung, die Erde ist in der Mitte, es giebt dreierlei Bewegungen, nach oben und unten, nach rechts und links und nach vorne und hinten. In der Besprechung derjenigen Körper, welche der ersteren Bewegung unterliegen, wurde Aristoteles im 3. Buche auf die schon oben besprochene Platonische Ansicht vom Entstehn der Körper aus Flächen geführt. Die Betrachtung der Bewegung führt ihn nun dort auch 300^b 16—25 auf die von Platon im Timäos 30^a ausgesprochenen Worte: . . . *πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν . . . οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως*. . . . Sie bezeichnen, wie er meint, die vor der Weltentstehung unordentlich bewegten Elemente. Er kann damit auch wohl die Worte, 52^{d-e}, von der Beschaffenheit der sogenannten Amme des Werdens verglichen haben. Aristoteles hat eine naturgemässe Bewegung von einer gewaltsamen, naturwidrigen, oder was offenbar auch dasselbe ist, von einer unordentlichen unterschieden und dargelegt, dass jene nothwendig allen einfachen Körpern zukommt. Von Leukippos und Demokritos, den Atomikern, welche angeben, dass die ursprünglich ersten Körper in dem Leeren und Unbegränzten immerwährend bewegt werden, verlangt er, dass sie zuvor (ehe sie eine Welt daraus entstehen lassen) erst angeben, welcher Art diese Bewegung sei. Ist sie naturwidrig: so geht die Bewegung ins Unbegränzte fort (und es entsteht keine Welt). Diese Nothwendigkeit ist auch bei jener Platonischen Ansicht. Wäre aber die Bewegung naturgemäss: so wäre eben auch schon die Welt (von deren Entstehn nicht die Rede sein könnte).

Auch hier leuchtet ein, dass Aristoteles an eine Ableitung der Elemente und der Welt (aus dem Unbestimmten) denkt, an die Platon so nicht gedacht hat. Alles, was die Welt zur Welt eigentlich macht, kommt aus ihrem Verhältniss als Abbild zum Urbild. Dadurch ist das nur ihr eigenthümliche Werden vor dem Verflüchtigtwerden ins Unbestimmte gesichert.

Vertheidigen wir Platon nach dieser Seite vor dem Missverständniss des Aristoteles, der von einer Ableitung spricht, die, wenn sie die Welt beträfe, folgerichtig die Ideenwelt auch betreffen müsste: so leugnen wir doch die Schwierigkeiten der Darstellung einer Weltordnung nicht, wenn der Forderung nach einer begrifflichen Umdeutung der bei ihr in Betracht kommenden Verhältnisse im Ganzen zu einer befriedigenden Einheit nachgekommen werden soll. Immer ist in dem eigenthümlichen Gemälde dieser Ordnung ein vereinter und doppelter Einfluss der beiden äussersten Pole derselben bemerkbar. Ist zwar deutlich, dass die Ideenwelt durch Gott das eigentliche Ordnende, das Nothwendige im Unbestimmten das nur Dienende und dienend Mithelfende ist; so kommt doch z. B. von diesem letzteren jenes Irrende und Täuschende in die abbildliche Welt, das ihr anhaftet. Wir haben über die der Umdeutung entgegenstehenden Schwierigkeiten bereits oben gesprochen.

13) Aristoteles zeiht metaphys. 1072^{a} 2 Platon einer Inconsequenz. Er habe einestheils das sich selbst Bewegende das Princip genannt und die Seele, die sich selbst bewegt, dem Princip identisch gemacht (im Phädros), anderntheils habe er die Seele später als die ἀρχή und sogleich mit der Welt entstehn lassen. Dieser letztere Theil der Behauptung zielt ohne Zweifel auf Timäos 34^{c}, obwohl er nicht genannt ist. Die Stelle 41^{b} in demselben hat, wenn er sie verglichen, den Aristoteles keines Anderen überführen können. Diese Aristotelische Stelle hat für uns mehr nur die Bedeutung, auf gewisse ungelöste Schwierigkeiten in der Platonischen Philosophie hinzuweisen, als den Standpunkt der Aristotelischen Kritik zu charakterisiren. In dieser Hinsicht nämlich zeigt sie, was wir schon wissen, dass Aristoteles sich einerseits

bei der Annahme beruhigt, wornach im Phädros die sich selbst bewegende Seele idendisch mit der sich selbst bewegenden ἀρχή wirklich genannt wird, 245^c—e, andrerseits auch an der Darstellung des Timäos sich hält, wo die Seele Geschöpf des Demiurgen ist. In ersterer Hinsicht (dass diese Aristotelische Stelle auf gewisse ungelöste Schwierigkeiten bei Platon hinweist) kommt einestheils in Betracht, dass im Timäos, wie wir sahn, gefordert wird, manches in der Darstellung bedürfe einer Umdeutung. Anderntheils wiederum ist die im Phädros gemachte Annahme auf eine Art Beweises gestützt, der, weil er zuviel beweiset, nichts beweiset. Aus diesen beiden Umständen folgt, dass, wenn man versuchte, die Darstellung über die Seele im Timäos in dem Sinne umzudeuten, der dem Phädros entspräche, man bei diesem Verfahren doch nicht ein befriedigendes Resultat erreichte. Hierin meinen wir, liegen die ungelösten Schwierigkeiten. Da nun aber Aristoteles die Inconsequenz Platons tadelt auf Grund einer Auffassung der Darstellung im Timäos, die nach den Aeusserungen Platons über Umdeutung keineswegs berechtigt ist: so ist sein Tadel auch schwerlich berechtigt. Entkräften lässt er sich jedoch nur dadurch, dass erkannt wird, es stehe der mangelhafte Nachweis der anfangs- und endlosen Seele im Phädros in einer innern Beziehung mit der Darstellung im Timäos, dass gezeigt wird, es habe, was dort Mangel im Beweis ist, hier die Darstellung zur Folge gehabt. Wir zweifeln nicht, dass sich dies nachweisen lasse. Alle Seele, heisst es im Phädros, sei unsterblich, wenn sie als ein sich selbst Bewegendes der ungewordene und ohne Aufhören seiende Anfang der Bewegung ist. Es schliesst sich aus der Bewegung der Beweis für das Ungewordene und Unvergängliche des Anfangs und des, als solchen sich selbst Bewegenden an. Es folgt aus ihm: das sich selbst Bewegende als Anfang vergeht nothwendig weder, noch entsteht es. Nun soll die Bedingung, unter der die Seele weder entsteht noch vergeht (d. h. jenes: wenn sie ein solches sich selbst Bewegendes ist) aufgelöst werden in die Begründung, dass (die Seele ein solches ist). Wie geschieht dies? Es lehre — meint Platon — die Unterscheidung eines unbeseelten und beseelten Körpers nach Art, wie jener von aussen, dieser von innen bewegt werde.

Ist dies von innen Bewegtwerden des Körpers das sich selbst Bewegen der Seele? Woher der Körper überall? woher namentlich der von aussen bewegte, wenn Alles aus dem Anfang kommt und der Anfang die Seele ist? Und der von innen bewegte Körper wird eins mit der Seele und die Anfangs- und Endlosigkeit dieser wird nicht bewiesen, weil zuviel bewiesen ist. Und nun im Timäos. Die Ideenwelt hier ist auch im Phädros. Wenn in diesem mit der Anfangs- und Endlosigkeit der Seele eine gleiche des durch sie bewegten Körpers bewiesen wird, worin aber das zu Viel und der Mangel des Beweises beruht: so wird hier, wo eine Welt (Weltseele und Weltkörper) dargestellt wird, umgekehrt (indem der Körper die Anfangs- und Endlosigkeit auch nach den Prämissen des Phädros nicht mit der Seele theilen soll) mit dem Weltkörper die Weltseele zu einem nicht Anfangs- und Endlosen. Platon ist also nach einer Seite consequent; freilich auf Kosten stringenter Beweisführung, welche später eine Darstellung bedingt, hinsichtlich der die Forderung begrifflicher Umdeutung nicht in ihrer ganzen Bedeutung anwendbar ist.

14) In der Stelle phys. 251^b 17 wird Platon genannt. Die Beziehung geht auf das mit der Welt gleichzeitige Entstehn der Zeit 37^c im Timäos, welcher nicht genannt wird. Platon sei der einzige unter seinen Vorgängern, meint Aristoteles, der die Zeit werden lasse. Wenn aber ohne das Jetzt die Zeit weder sei, noch zu denken sei, das Jetzt aber eine gewisse Mitte sei und sowohl Anfang als Ende sogleich habe und zwar den Anfang der zukünftigen Zeit, die werden soll, das Ende der vergangenen Zeit, die geworden ist: so müsse die Zeit immer sein. Wir zweifeln zwar nicht, dass nach Platons Intention für das Gemälde der Weltordnung im Timäos der Begriff der Zeit zurücktritt, erkennen jedoch sogleich, dass nach Zeit und Ewigkeit zwischen den für die Weltordnung in Betracht kommenden Momenten, als ihren entsprechenden Attributen, wie nach einer Instanz nicht kann unterschieden werden. Fällt nach 37^d—38^a nur der Zustand der Ordnung, d. i. eben die Welt, unter die Zeit als ein Abbild der Ewigkeit: so sind doch jene Endpunkte unmöglich anders, als irgendwie auch nach zeitlichen Momenten einmal geschieden

zu denken, von wo an sie vereint zur Weltordnung wirksam sind (cfr. Abschnitt 41).

15) Uns bleiben noch einige zur Charakteristik beider Philosophen weniger erhebliche Stellen zu besprechen übrig, die den Timäos direct betreffen. Von seinem Standpunkt erscheint dem Aristoteles eine Platonische Ansicht zuweilen ähnlich, wie dem Platon selbst auf dem seinen die Ansichten der früheren Philosophen erscheinen (vergl. Phädon 98^{c}, zu geschweigen des Sophistes 242$^{c\,d}$), als dichterisch, nichts sagend. Als zu begierig gesuchter Anlass zu Tadel darf dies nicht aufgefasst werden. Dies begegnet ihm z. B. in der Stelle de respir. 472^{b}, welche Bezug hat auf Timäos 79^{a-e}. Nicht destoweniger bringt Aristoteles eingehend, aber entschieden aus seinem Gesichtspunkte Gründe gegen die dort aufgestellte Theorie des Athmens auf: Die Kreispulsion, περίωσις, — vergl. den Ausdruck im Timäos περιωθεῖ — erklärt nicht, auf welche Weise die übrigen Thiere, ausser den Landthieren, ihre Wärme bewahren. Kommt sie auch den anderen Thieren zu, aber auf verschiedene Weise: so hätte diese bestimmt werden müssen. Zweitens, die Ursache ist eine erdichtete. Indem sie nach dem Timäos beschrieben wird, heisst es, dadurch wäre angenommen, dass die Ausathmung früher sei, als die Einathmung; während doch das Gegentheil stattfinden kann, wie es bewiesen wird, weil Sterbende ausathmen und also das Einathmen den Anfang machen muss. Drittens: Warum, οὗ ἕνεκα, das Athmen den lebenden Wesen verliehn ist, erklärt jene Beschreibung nicht, ist bloss die Darlegung eines Symptoms, eines zufälligen Ereignisses. Dennoch ist das Athmen Lebensbedingung. Viertens ist es absurd, dass das Hinaus- und Hineingehn der Wärme durch den Mund nicht verborgen, das Hineingehn der Luft dagegen in die Brust und das Hinausgehn der erwärmten Luft aus derselben unbemerkt sein soll. Das Gegentheil lehrt der Augenschein: das Ausgeathmete ist warm, das Eingeathmete kalt. Wenn dies letztere warm ist, athmen wir verstärkt, da es uns nicht hinlänglich erfrischt. Aehnlich wird de sens. et sens. 437^{b} 11 sqq. die Theorie vom Sehn im Timäos 45^{b} sqq. angegriffen. Wenn das Auge aus Feuer besteht und der Blick entsteht, indem wie aus einer Laterne ein Licht aus ihm herausgeht:

warum sieht der Blick nicht im Finstern? Zu sagen, dass das Gesicht beim Hinausgehn im Finstern ausgelöscht werde, ist nichts sagen. Denn welche Auslöschung des Feuers ist gemeint? Feuer geht entweder vom Feuchten, oder, weil es warm ist, vom Kalten aus, wie man es an Kohlen wahrnehmen kann. Beim Augenlicht ist dies nicht der Fall. Wären in diesem Feuer und Flamme: so müsste der Blick am Tag in Wasser ausgehn und vor Kälte müsste ganz besonders Finsterniss entstehn. Beides ist nicht der Fall.

16) In der Stelle de gener. et corr. 330ᵇ 16 wird nicht der Timäos, sondern es werden *διαιρέσεις* von Platon angeführt, welche von drei Elementen gehandelt hätten. Die älteren Erklärer des Aristoteles (Alexander von Aphrodisias aus dem 2. und 3. Jahrh. und Johann Philoponus aus dem 6. Jahrh. n. Chr.) sind sich über die *διαιρέσεις* und auch über die Bedeutung der Elemente nicht einig. Sie denken an die Eintheilungen in den Gesprächen Sophist und Staatsmann, oder sie denken an eine andere Platonische Schrift — Alexander kannte eine unächte Schrift dieses Titels — oder endlich an mündliche Vorträge Platons, welche Aristoteles selbst aufgezeichnet habe. Solche sind auch anderweitig, z. B. durch Diog. Laërt. bezeugt, der Bruchstücke daraus mittheilt (III, 80, 108, 1. f.). Dass Ersteres, soweit eben die hier berührte Eintheilung zu erklären ist, nicht zutrifft, ist allgemein erkannt (cf. Susemihl a. a. O. S. 546). Das Zweite ist nicht ernstlich von Alexander gemeint. Indem er die ihm bekannte Schrift für unächt erkannte, scheint er, eine ächte anzuerkennen, überhaupt nicht geneigt. Was das Dritte betrifft: so bemerkt Susemihl, dass Alexander jedenfalls in der Aristotelischen Aufzeichnung Nichts werde gefunden haben, was jener Anführung (nämlich der uns hier beschäftigenden Stelle) entsprach, da er sich vielmehr für die erstgemeinte Möglichkeit entschied. Aber Philoponos doch glaubte in ihr das Passende in dem Grossen, dem Kleinen und dem Mittlern zwischen diesen gefunden zu haben, und wir können bestimmt annehmen, dass Alexander nicht etwa die Ueberzeugung hatte, dass diese Eintheilung nicht passe, und deshalb von der Aristotelischen Schrift absah. Seine Entscheidung für den Sophisten verräth nicht eben besondere Sorgfalt und genaue Vergleichung.

Dass diese Aufzeichnungen gemeint seien ist deshalb immer möglich*). Die Art des Citats: καθάπερ Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσεσιν weicht von andern Citaten Platonischer Schriften bei Aristoteles nicht ab. Nun citirt derselbe de part. anim. 642^b 10 sqq. ohne Nennung Platons gewisse γεγραμμέναι διαιρέσεις. Seine Anführungen aus diesen lassen sich, wie wir sehn werden, aus Stellen in den Gesprächen Sophist und Staatsmann erläutern. Ihr Platonischer Ursprung kann, weil Platon bei ihrer Anführung nicht genannt ist, freilich eher bezweifelt werden, als der jener διαιρέσεις, wo er genannt ist. Sind sie jedoch Platonisch: so ist auch noch die Frage erhoben, ob sie dieselben sind mit den διαιρέσεις. Ueberweg verneint dies**). Denn diese διαιρέσεις können, so meint er, wegen der Dreizahl der Eintheilungsglieder nicht jene sein, wo eine Zweizahl derselben vorkommt. Wir wissen nun freilich nicht, was Alles in den διαιρέσεις behandelt war; aber, wenn wir des Diogenes namentlichen Anführungen des Aristoteles glauben müssen, so kamen Dinge darin vor, die zwei-, und Dinge, die dreigetheilt waren. Diog. führt ja III, 80 nach dem Aristoteles (φησὶν ὁ Ἀριστοτέλης) eine Dreitheilung der Güter in geistige, körperliche und äussere an und derselbe führt III, 109 κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην an, dass er (doch wohl nach Platon, von dem ja die Rede ist) ὧδε καὶ τὰ πρῶτα διῄρει, wie eben vorher das Seiende getheilt ist, nämlich zweifach τὰ μὲν αὐτὰ καθ᾽ αὑτά, τὰ δὲ πρός τι. Dass Diog. aber in beiden Stellen dieselbe Aristotelische Schrift gemeint habe, ist wahrscheinlich und dass es die Diäresen waren, beweiset hinlänglich die Beziehung auf Platon, sowie der Ausdruck διῄρει δέ, φησὶν ὁ Ἀριστοτέλης, III, 80.

Beachten wir nach dieser Frage über die Schriften oder die Schrift der sogenannten Diäresen den Inhalt des obigen Citats de gen. et corr. 330^b 16. Wir leugnen nicht, dass der Zusammenhang der Stelle nahe legt, nur an physicalische Grundstoffe zu denken. Aristoteles hat sich im Verlaufe

---

*) Vergl. Prantl zu der Uebers. der Schriften de gener. et corr. S. 505 Anm. 11. Er denkt an sie oder an die Aufzeichnung Plat. Vorträge von Anderen.

**) A. a. O. S. 155.

seiner Schrift über das Entstehn und Vergehn der naturgemäss sich verändernden Dinge zu den Elementen gewendet. Er hat als erstes den potenziell sinnlich wahrnehmbaren Körper, als zweites gewisse Gegensatzpaare (von Wärme und Kälte, Flüssigem und Trockenem), als drittes aber erst die sogenannten Elemente Feuer, Wasser und dergleichen unterschieden. Nachdem er nun jene ursprünglichen Qualitäten, Wärme, Kälte, Flüssiges, Trockenes, durch deren Combination erst die vier gewöhnlich mit jenem Worte bezeichneten Elementarkörper entstehen, eben vorher 330a 30 auch als die vier Elemente bezeichnet hat, geht er auf jene eigentlich und gewöhnlich sogenannten Elemente über. Alle, sagt er, welche die einfachen Körper als Elemente aufstellen, stellen theils einen, theils zwei, theils drei, theils vier auf. Als denjenigen, der zwei aufgestellt habe, nennt er Parmenides mit Feuer und Erde (beim Parmenides selbst fr. 121 Mullach *φάος καὶ νύξ*). Da Aristoteles, den ursprünglichen Qualitäten an Zahl gleich, vier Elemente aufstellt, so meint er, Parmenides habe die Mittelglieder (Luft und Wasser) zu Mischungen jener (nämlich von Feuer und Erde) gemacht. Dann sagt er: *ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ τρία λέγοντες, καθάπερ Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσεσιν· τὸ γὰρ μέσον μῖγμα ποιεῖ.* Dem nächsten Zusammenhang nach kann dies nur gedeutet werden: Platon habe das mittlere Element zu einer Mischung (von Luft und Wasser) gemacht und also mit diesem Mittleren und den beiden anderen Feuer und Erde im Ganzen drei Elemente angenommen. Das wäre allerdings eine Abweichung von der Darstellung im Timäos, wo die vier Elemente sind. Principielle Bedeutung hat die Zahl der Elemente bei Platon nicht und die Abweichung in diesem Punkte involvirt keine principielle Veränderung der Lehre. Eine solche spätere und über die Schriften hinaus liegende Gestalt derselben, welche Susemihl betont*), aus jener Abweichung anzunehmen, ist irrig. Er muss erlauben, dass wir sogar die Frage aufwerfen, ob die in den *διαιρέσεσιν* vorkommende Gestalt in diesem Punkte der Elementenzahl wirklich und nothwendig später sein muss, als die im Timäos vorkommende.

*) A. a. O. S. 548.

Uebrigens gehn wir auf die Vermuthung Trendelenburgs*), der durch die im Timäos 35[b] vorkommenden Worte: *ἤρχετο δὲ διαιρεῖν* wahrscheinlich zu machen sucht, dass die *διαιρέσεις* statt des Timäos angeführt sind, nicht näher ein.

17) Wie der Timäos, so ist zweitens die Politeia des Platon in kritischen Erörterungen ein oft von Aristoteles citirtes Gespräch. Wie jener ın naturwissenschaftlichen Werken, so wird diese namentlich in den politischen und ethischen Schriften berührt. Im Vorherigen schon wurde der eigenthümliche Standpunkt des Aristoteles erkannt, welcher an die Platonischen Ansichten ein durch seine eigenen Termini und Consequenzen eigenthümlicher Speculation bestimmtes Urtheil anlegt. Seine Consequenzen betreffen in principieller Hinsicht wirkliche Schwierigkeiten der Ideenlehre. In Hinsicht auf untergeordnete Punkte sind die Ausstellungen der Aristotelischen Kritik, als abhängig von seinem verschiedenen Standpunkte, öfter zu ermässigen, während dagegen, um sie als ganz verfehlte zu bezeichnen, die Platonische Lehre von allen Schwierigkeiten frei zu sprechen wäre, d. h. einseitig für eine gültige Norm genommen werden müsste. Aehnlich, wie beim Timäos, ist es mit der Kritik der Platonischen Politeia. Dem Aristoteles war die Frage bekannt, inwieweit die letztere Ideal oder Wirklichkeit ist. Das beweisen die Worte polit. 1265[a] 2—4: *καὶ ταύτην (τὴν πολιτείαν τῶν νόμων) βουλόμενος κοινοτέραν ποιεῖν ταῖς πόλεσιν, κατὰ μικρὸν περιάγει πάλιν πρὸς τὴν ἑτέραν πολιτείαν.* Sie sagen nicht bloss im Allgemeinen, dass eine andere Tendenz in den Gesetzen, eine andere in der Politeia sei, sondern im Besondern, dass die Tendenz der letzteren weniger, als die der ersteren auf die bestehenden Staaten und Verhältnisse Rücksicht nehme. Aristoteles bespricht gewisse Einrichtungen, die Weiber- und Kinder- und Güter-Gemeinschaft der Platonischen Politeia in politic. II, 1—5 nicht blos aus dem Gesichtspunkte ihrer praktischen Ausführbarkeit, statt vielmehr auch mit Rücksicht auf den Platonischen Grundsatz möglichster Einheit, welcher in der Politeia vorhanden ist. Was er nicht beson-

*) Dem Zeller beizustimmen scheint: die Phil. der Gr. II, 1, S. 618, Anmerk. 1.

ders berührt, ist das analoge Verhältniss des Einzelnen und des Staats, dessen Darstellung der Platonischen Politeia ihren eigenthümlichsten Charakter verleiht. Er erkennt das Ungewöhnliche (περιττόν), das Künstliche (κομψόν), das durch Neuheit Frappirende (καινοτομόν) neben dem Speculativen (ζητητικόν) der Platonischen Gespräche und nimmt Anlass, diese Eigenschaften an einer Stelle politic. 1265ª 10—12 hervorzuheben, wo er von dem Staat und den Gesetzen redet. Eine wirkliche Schwierigkeit berührt er in der Stelle politic. 1291ª 10 sqq. mit Beziehung auf die Politeia 369ª sqq. Die Analogie des Staats mit dem Einzelnen ist eine solche in der Politeia, dass die Idee des Staats in den, dem einzelnen Menschen eigenthümlichen Fähigkeiten beruht, die im Staat, in der grösseren Gliederung der Stände deutlicher, als in der Gliederung der Seele die Gerechtigkeit bemerkbar machen. Der Grund der Fähigkeiten der einzelnen Menschen ist in der präexistenten Seele zu suchen. Dort liegt also auch der Grund, der vorgebildete Typos des Staats. Es ist unnütz, darüber zu streiten, ob dem Platon ein Anfang des Staats, wie der 369ª beschriebene wirklich oder mythisch erschien. Es ist ein Anfang, der in Wahrheit Nichts über den Staat enthält. Der Staat soll unter dem Werden, im „Diesseits" betrachtet werden. Sein Typos ist (in der gedachten Art) vorgebildet dem Vermögen nach, oder, um in Platonischer Anschauung zu sprechen, er liegt in der Präexistenz. Hiernach schreitet die Entwicklung des Platonischen Staats vor. Natürlich kann Platon später 545ᶜ sqq. von diesem typischen Staate aus keine sachgemässe Ableitung für die schlechten und abfallenden Staaten finden. Sie sind im Typos nicht enthalten, nicht typisch vorgebildet. Man kann ebensowohl fragen, ob zu dem gesunden ersten Staat, welchen Glaukon einen „Schweinestaat" nennt, alles das, was Platon ihm beilegt, wirklich schon gehört oder nicht schon das Beigelegte zu viel ist, als — und so hat Aristoteles an der angeführten Stelle gefragt, — ob es nicht noch zu wenig ist. Vielleicht erkannte Platon selbst dies, und es herrschte Ironie an der Stelle*). Die Auffindung des wirklich Gemeinten hat

*) S. Schleiermachers Einl. zum Staat S. 14.

jedoch ihre Gränzen. Uebrigens führt diese Stelle bei Aristoteles nur die Politeia an, in welcher Sokrates spricht, nicht den Platon.

Umgekehrt wird Platon ohne die Politeia, auf welche die Beziehung geht, Politic. 1274^b 9 sqq. ferner ethic. Nicom. 1095^a 32, bezogen auf die Politeia 511^b und 533^c, genannt. Dagegen beginnt Aristoteles die schon erwähnte längere kritische Erörterung gegen die Weiber-, Kinder- und Güter-Gemeinschaft in der Politeia in seinen Politic. 1261^a 4 mit den Worten: *ὥσπερ ἐν τῇ πολιτείᾳ τῇ Πλάτωνος*. Im Verlauf lässt er auch hier die einzelnen Gedanken aus dem Munde des Sokrates und zwar durchgängig im Präsens, an einzelnen Stellen im Perfect, angeführt werden. Die Gründe, welche, und die Gesichtspunkte, aus denen er sie vorbringt, hat Zeller uns im Ganzen genügend auseinandergesetzt**).

18) Ebenfalls vollständig lautet es Politic. 1293^b 1. *ὥσπερ Πλάτων ἐν ταῖς πολιτείαις*. Der Plural ist gewählt, weil die Rede eben von mehreren Verfassungen ist. Nach Aristoteles giebt es deren fünf: Monarchie, Oligarchie, Demokratie, Aristokratie und eine mit dem, allen jenen gemeinschaftlichen Namen *πολιτεία* genannte. Aber nur vier, meint er, werden gewöhnlich aufgezählt, und selbst von Platon in der Politeia. Darin finden sich 544^{cd} im Anschluss an 449^a vier Verfassungen: die Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis. Sie unterscheiden sich durch generelle Eigenthümlichkeiten unter einander. Nun hat aber bekanntlich Platon seinen vollkommenen Staat noch ausser jenen Verfassungen und nennt ihn Aristokratie. Er steht nicht in dem Verhältniss zu den vieren, wie bei Aristoteles die Politeia zu denselben steht. Er ist die schlechthin gute Verfassung; die vier genannten sind mehr oder minder schlecht. Wir sehen dagegen, wie sorgfältig Aristoteles vergleichend und sondernd 1293^b 32—1294 die Politeia in die Reihe der übrigen bringt. Vor diesem Gesichtspunkte verliert sich ihm der eigenthümlich Platonische, jener allein gute und richtige Staat aus der Zahl der Verfassungen und mit Recht behauptet er, dass auch dem Platon

---

*) Plat. Studien S. 203 und bes. S. 289—290. Die Philos. der Gr. II, 2, S. 542. ff.

neben anderen jene fünfte, von ihm genannte Politeia, weil sie seltener entsteht (*διὰ τὸ μὴ πολλάκις γίνεσθαι*), unbekannt war. Natürlich übersah er dabei nicht überhaupt, dass Platon einen besten Staat ausserhalb der Vierzahl von Verfassungen beschrieb, deren Kenntniss er neben andern auch ihm vindicirt und deren Einrichtung er kritisirt.

19) Eine fast wörtliche Anführung einer rhetorischen Wendung aus der Politeia 469^{e} mit Nennung derselben und Platons als ihres Verfassers enthält die Stelle rhetor. 1406^{b} 32. — Vollständig auch: *Πλάτων ἐν τῇ πολιτείᾳ* lautet es in den, nach Spengels Forschungen nicht von Aristoteles herrührenden, sondern einen Auszug zunächst der Eudemischen Ethik enthaltenden magn. moral. 1194^{a} 6. Die Beziehung geht auf 369^{e} in der Platonischen Politeia.

20) Schon ist im Obigen bemerkt, dass Aristoteles den Sokrates als die Gesprächsperson in der Politeia die aus derselben hervorgehobenen Gedanken anführen lässt. Derartige Stellen finden sich auch, wo im Zusammenhange Platon nicht erwähnt ist. Sie dienen für andere Stellen erläuternd, wo nicht der historische Sokrates gemeint ist*), um in ihm mit Wahrscheinlichkeit den Platonischen erkennen zu lassen, wenn es noch zweifelhaft sein kann, ob ein Platonisches Gespräch, oder eins der anderen Sokratiker gemeint ist, welche sich ebenfalls des Sokrates zur Gesprächsführung bedienten. Auch macht Aristoteles den Antisthenes (top. 1, 104^{b} 20, metaphys. 1043^{b} 24, 1024^{b} 32), den Aristippos (metaphys. 996^{a} 32) namhaft und wird schwerlich das Missverständniss begünstigt haben, welches ein zwiespältiger Gebrauch der Gesprächsperson Sokrates veranlassen musste.

So heisst es polit. 1342^{a} 32: *ὁ δ' ἐν τῇ πολιτείᾳ Σωκράτης οὐ καλῶς τὴν φρυγιστὶ μόνην καταλείπει μετὰ τῆς δωριστί, καὶ ταῦτα ἀποδοκιμάσας τῶν ὀργάνων τὸν αὐλόν.* Die Beziehung geht auf rep. III, 398^{c} sqq. Platon hatte unter den Harmonien die mixolydische, die syntonolydische und ebenfalls die jastische und lydische als für die Erziehung seiner Wächter zweckwidrig verworfen. Sokrates liess sich diese Namen von Glaukon anführen. Zulässig sind zwei Tonweisen, eine,

*) S. Brandis: Rh. Mus. I, S. 127.

welche den Stimmungen, Gefühlen, Situationen eines tapferen, eines in kühnen Unternehmungen begriffenen oder standhaft in Widerwärtigkeiten seinen Muth behauptenden Mannes entspricht; eine andere, welche zu der Mässigung, der Ruhe eines besonnenen, freithätigen, friedlich überredenden und belehrenden Menschen passt. Wie wiederum Glaukon sagt, vermögen dies die dorische und phrygische Tonweise. Hiernach richtet sich der Gebrauch und die Zulässigkeit der Instrumente. Die grösstentheils erst damals und vor jüngerer Zeit aufgekommenen vielbesaiteten Tonwerkzeuge müssen mit der (im Dienste der theatralischen Orchestik stehenden) Flöte weichen. Nach Aristoteles übt nun aber die phrygische Tonweise eine ähnlich aufregende Wirkung, als die Flöte unter den Blasinstrumenten. Sie stimmt also seiner Ansicht nach nicht mit der von Platon beabsichtigten Wirkung. Dies würde gleichbedeutend mit dem Vorwurf der Unkenntniss sein, wenn Platon sie nicht von einer andern Seite hätte kennen können. Es bleibt dahingestellt, ob sich Aristoteles in diesem Fall zu sehr an der äusserlichen Darstellung bei Platon hielt, oder ob dieser aus dem reformatorischen Gesichtspunkte seines Staates zu wenig auf die vorhandenen Mittel Rücksicht nahm, zu willkührlich dieselben in jene zwängte. Das Reformatorische an dem, was Sokrates giebt, liess schon der Schluss der Auseinandersetzung des Adeimantos 367[c e] erwarten. Darnach sollte die Widerlegung nicht Sache der Meisten, sondern nur eines Einsichtsvollen sein, der wie Sokrates im Gegensatz zu Allem steht, was das Obherrschende ist und verbessernd eingreifen muss, um zu zeigen, dass das Gerechte als solches das grösste Gut ist.

20) Eine weitere Stelle bei Aristoteles politic. 1316[c b], verglichen mit der betreffenden in der Politeia 545[e] sqq., beurtheilt einestheils zwar mit überwiegender Rücksicht auf geschichtliche, erfahrungsgemässe Thatsachen das dort nicht aus solcher Rücksicht beschriebene Uebergehen der verschiedenen Verfassungen in einander, lässt anderntheils auch anerkennen, dass der Schein einer solchen Berücksichtigung wirklicher Zustände nicht hinlänglich vermieden sei und dass das zeitliche Nacheinander, in welches Platon die Untersuchung des Begrifflichen und Werthverhältnisses der Verfassungen

einkleidet, dem Scheine Vorschub leistet. Aristoteles deckt ihn auf. In dieser Stelle wird ebenfalls nicht Platon als Verfasser, sondern Sokrates als die Gesprächsperson genannt. Die Stelle hat einen innerlichen Zusammenhang mit dem Citat polit. 1291ª 10, bezogen auf die Politeia 369ᵇ sqq. Diese letztere Stelle 369ᵇ sqq. enthält, wie oben §. 17 gesagt wurde, in Wahrheit Nichts über den Anfang des Staats. Denn der Staat ist typisch, um in Platonischer Anschauung zu reden, in dem Grunde der Fähigkeiten der einzelnen Menschen von der präexistenten Seele her vorgebildet, oder um nicht in bildlichen Ausdrücken zu sprechen, der Staat beruht dem Vermögen nach in den vorgebildeten Fähigkeiten und Anlagen der Menschen. Eine Entwickelung des Staats ist im Verlaufe der Schrift mit steter Berücksichtigung der drei Seelentheile und der vier Tugenden verfolgt. Indem man auf diese Art den Staat auf der einen Seite sich zu dem Platonischen entwickeln sieht, ist nach der andern Seite die Entwickelung der anderen (abfallenden) Formen aus diesem, sowie eine Veränderung dieses Staats zu schlechteren Staaten nur möglich, insofern die Seelentheile sich doch anders zu dem Staate verhalten, als angenommen ist, dass mithin das angenommene vorgebildete Verhältniss der Seelentheile kein nothwendiges ist. Von genetischer, oder vielmehr sachgemässer Ableitung kann keine Rede sein, da das Typische des besten Staates ein stehendes und unbewegliches auch in der Entwicklung ist. Aristoteles fasst nun die Sache so auf, dass Platon die Veränderung vom besten Staat zu schlechteren Verfassungen nicht durch ein in der Sache Liegendes (ἰδίως) erklärt. Dabei weist er darauf hin, dass Platon einestheils als Ursache der Veränderung angiebt, dass Nichts immer bleibt, sondern alles in einem gewissen Umkreis eines Zeitraumes sich verändert, anderntheils den näheren Grund dieser Veränderung in der berühmten Zahl findet, aus deren Beschreibung er einen Theil giebt, hinzufügend, dass die Natur nach Platon einmal Schlechte erzeuge, die jeder Erziehung widerstehn. Dann meint er, diese Veränderung gehöre der besten Staatsform nicht mehr eigenthümlich an, als allen übrigen auch und überhaupt Allem, was wird. Unter dem Werden betrachtet Platon seinen typischen Staat. In-

dem Aristoteles ohne Zweifel ferner durch die Zahl auch eine Zeit angezeigt fand, in welcher sich Alles verändere, macht er auch dagegen eine Meinung geltend, die uns die zu sein scheint, dass dadurch keine bestimmte Reihenfolge der Veränderungen kann bezeichnet werden. Die Stelle 545[d]—547[a] in der Politeia ist zwar ostensibel mythisch. Das Verhältniss desjenigen aber, was im Folgenden das begriffliche Verhältniss der Untersuchungen zu einander durch ein zeitliches Nacheinander-Entstehn derselben zu veranschaulichen dient, zu dieser Form muss auch in dem Punkte gewürdigt werden, wo Form und Begriff nicht ineinander treffen. Dann erscheint auch die Kritik des Aristoteles bis hierher bis zu einem gewissen Grade eingehend. Was folgt, dass die Erfahrung ein ganz anderes Uebergehn der Verfassungen lehre, als welche Platon annimmt, das würde zwar, insofern dieser dies ebenso gut wissen konnte, als Aristoteles, das Urtheil rechtfertigen, dass eine von Platon ideal gemeinte Darstellung von Aristoteles gar zu empirisch genommen sei.

Eine Beziehung auf die Platonische Politeia findet sich politic. 1327[b] 38 ff. so, dass weder diese Schrift, noch Platon, noch auch die Gesprächsperson Sokrates angeführt wird. Offenbar gehn die Worte: *ὅπερ γάρ φασί τινες δεῖν ὑπάρχειν τοῖς φύλαξιν τὸ φιλητικούς μὲν εἶναι τῶν γνωρίμων, πρὸς δὲ τοὺς ἀγνῶτας ἀγρίους* auf 375[b c] der Politeia. Nicht ohne Wichtigkeit ist diese Form der Anführung, zu zeigen, dass in der Stelle politic. 1289[b] 5 die Worte: *ἤδη μὲν οὖν τις ἀπεφήνατο καὶ τῶν πρότερον* wohl dürften auf Platon bezogen werden und dass, wenn die Beziehung dieser Stelle auf den Politikos entschieden ist, aus jenen Worten mit Unrecht von Suckow*) hergeleitet ist, dass der Politikos nicht von Platon ist.

22) Dass in der Aufzählung der bisherigen Ansichten über die Lust ethic. Nicom. 1152[b] 8—24 eine Beziehung auf die Politeia sei, ist zweifelhaft, da Platon nicht einmal genannt wird und da, wenn ihm eine von den angeführten Ansichten zukommt, dieselbe auch in anderen Gesprächen zu finden ist. Dasselbe ist mit der daran geknüpften Kritik der

---

*) Vergl. auch C. Schaarschmidt im Rh. Mus. N. F. 1861. S. 5.

Fall, welche gegenüber der tiefen und principiellen Gestalt, wie die Frage über die Lust und ihre Natur und ihr Verhältniss zum Guten von Platon namentlich im Staate 583[c] sqq. und im ganzen Philebos behandelt wird, nüchtern und blass erscheint. Hätte Aristoteles diese Untersuchungen vor Augen gehabt: so wäre er wenig in dieselben eingegangen. Zwar steht er zur Ethik ganz anders, als Platon. Auch sind die Untersuchungen des letzteren von Schwierigkeiten nicht frei. Der ihnen eigenthümliche Charakter aber hätte hervorgehoben werden müssen, wenn sie wirklich berücksichtigt sind. Aristoteles führt als eine Ansicht anderer Philosophen an der angef. Stelle 9, 10 die an: *οὐκ εἶναι ταὐτὸν ἀγαθὸν καὶ ἡδονήν*. Das nahm auch Platon an, im Gorgias 495[a] sqq., wie im Philebos. Auch die Politeia, der es gerade darauf ankommt, der Tugend in ihrem innern Werth sogleich das wahre Glück zu vindiciren, kann nicht anders argumentiren. In der 1152[b] 26—1153[a] 7 folgenden Kritik ist, wie gesagt, keine deutliche Spur eines Eingehns in die Argumentationsgänge Platon's. Man erkennt vielmehr nur, dass sich Aristoteles dadurch, dass er auf die Einheit des sittlichen Begriffs des Guten nicht eingeht und verschiedene Beziehungen desselben verschiedenen Arten von Vergnügungen als ein Maass und Mittleres anlegt, vollständig seinen Standpunkt bewahrt. Eine andere Ansicht, die er anführt 11—14, ist die: wenn auch jedes Vergnügen etwas Gutes wäre: so könne das Vergnügen doch für das höchste Gut (*τὸ ἄριστον*) nicht angesehen, überhaupt nicht Gutes genannt werden; da jedes Vergnügen ein wahrnehmbares Werden zu einem natürlichen Zustande sei (*γένεσίς ἐστιν εἰς φύσιν αἰσθητή*), kein Werden aber den Zielen und Zwecken verwandt sei, wie z. B. der Hausbau nicht dem Hause verwandt, *συγγενής*. Von dieser Ansicht hat Platon die Prämisse, „wenn auch jedes Vergnügen etwas Gutes wäre,“ nicht eingeräumt, um es als Gutes vom höchsten Gute zu unterscheiden. Die Begründung dagegen, warum das Vergnügen überhaupt nicht das Gute sein kann, weil es ein Werden ist, möchte Platonisch sein. Unter diesem Werden ist nur nicht der Uebergang von Schmerz zur Lust so zu verstehn, dass Freisein von Schmerz Lust wäre. Diese Antisthenische Ansicht bekämpft Platon im Staat 584[b], wie

im Philebos 44^c sqq. Diese Klasse begreift er als Mischgefühle von Schmerz und Lust und nennt sie 584^a im Staate ein Gaukelspiel. Vielmehr nimmt Platon in das Werden die Unterscheidung geistiger Lust von sinnlicher auf, indem er jene für die edlere hält als das Streben nach Anfüllung mit Gegenständen der Wahrheit und Unvergänglichkeit (vgl. Polit. 585^b sqq.). Führt er ferner im Philebos auch als fremde Ansicht des Aristippos' diejenige an (53^c—55^c), welche die Lust ein Werden nennt: so adoptirt er dieselbe doch; ja er unterscheidet gewissermassen im Sinne der obigen Aristotelischen Angabe dies Werdende von dem Grunde desselben, dem Seienden, dem zur Classe des Guten Gehörigen. Die Aristotelische Kritik dieser Ansicht folgt 1153^a 7—17. Er nennt den Schluss, dass das Vergnügen nicht das höchste Gut sein könne, weil es ein Werden sei, nicht zwingend. Denn alle Vergnügen sind kein Werden, sondern sie sind auch Thätigkeiten und Ziel und Zweck. Letzterer ist getrennt nur bei den Vergnügungen, welche die Wiederherstellung, die Vollendung (τελέωσιν) der Natur begleiten. Die Definition, Vergnügen sei ein wahrnehmbares Werden zu einem natürlichen Zustande ist desshalb zu eng und Aristoteles giebt eine andere. Uebrigens treffen beide Philosophen trotz der Verschiedenheit ihrer Auffassung, die sich, wenn das Besprochene Platon trifft, kund thut, in der Werthschätzung geistiger Lust vor der sinnlichen überein, mag auch Aristoteles diese Lust in die geistige Thätigkeit selbst setzen, während Platon mehr mit letzterer die erstere nur vermischbar denkt.

Wohl dagegen wird ethic. Nicom. 1172^b 28—32 Platon genannt. Er habe die, wie wir glauben, deutlicher im Philebos 60de, als im Staat 585^e ausgesprochene Ansicht, dass das der Besonnenheit, φρονήσεως, theilhafte angenehme Leben dem angenehmen Leben ohne Besonnenheit vorzuziehen sei, so dass, wenn jenes gemischte Leben vorzüglicher sei, das Angenehme nicht das Gute sein könne. Aristoteles meint hiergegen, dann sei auch kein Anderes ein Gutes, was durch Verbindung mit einem Guten besser wird.

23) Wie diese beiden vorigen Schriften, so ist, wenn auch nicht in gleicher Anzahl, so doch in Stellen von gleicher Be-

deutung die Schrift über die Gesetze von Aristoteles als Platonisch bezeugt. Mit dem Namen Platons, als Verfassers, wird sie angeführt politic. 1266^b 5, 1271^b 1. Letztere Stelle bezieht sich auf 625^d—626^b in den Gesetzen. Was Kleinias ausspricht, bildet dort den Ausgangspunkt einer Erörterung, in welcher auch der Athener die, auf die Ausbildung kriegerischer Tüchtigkeit vorwiegend gerichtete Tendenz der Spartanischen und Kretensischen Verfassung modificirt zu sehn wünscht. Jene Tendenz wird also als alleinige von Platon getadelt und eben dies sagt Aristoteles. Die erstere Stelle schliesst sich an eine ausführlichere Kritik der in den Gesetzen besprochenen Staatseinrichtung an. Sie hebt eine Bestimmung Platons hervor, nach der bis zu einem gewissen Grade eine Ungleichheit der Güter erlaubt sein solle. Das Vermögen der reichsten Familien könne das Vermögen der ärmsten nicht um mehr als das Fünffache übersteigen. Hiervon handelt die Stelle 744^e in den Gesetzen. Es ist jedoch nicht das Fünffache, sondern höchstens das Vierfache, welches über den, die Gränze der Armuth bildenden Werth des erloosten Antheils von den Reichen mehr erworben werden darf. Das Citat ist ungenau, vielleicht aus dem Gedächtniss citirt. Ausser diesen beiden vollständigen einzelnen Anführungen giebt der Zusammenhang, in welchen die Kritik der Gesetze mit derjenigen der Politeia politic. 1264^b 26 sqq. gebracht ist, unzweideutig zu erkennen, dass von einem und demselben Verfasser die Rede ist. Wie dies schon im Anfang in den Worten *σχεδὸν δὲ παραπλησίως καὶ πρὸς τοὺς νόμους ἔχει τοὺς ὕστερον γραφέντας* offenbar ist: so auch daraus, dass Aristoteles ferner anführt, was die Gesprächsperson Sokrates im Staate festsetzt und dann fortfährt: *τῶν δὲ νόμων τὸ μὲν πλεῖστον μέρος νόμοι τυγχάνουσιν ὄντες, ὀλίγα δὲ περὶ τῆς πολιτείας εἴρηκεν· καὶ ταύτην βουλόμενος κτλ.* Weil Sokrates in den Gesetzen nicht vorkommt als Gesprächsperson, wäre die Substituirung desselben für dieselben ohne die Einheit des Verfassers beider Schriften, so dass in Wahrheit Platon zu denken ist, kaum möglich gewesen. Es ist höchst bedenklich, ist unmöglich, diese Zeugnisse des Aristoteles für die Platonischen Gesetze zu entkräften. Zeller hat seine Ansicht, Aristoteles konnte durch eine absichtliche Fälschung

getäuscht sein, später zurückgenommen, und hier ist nicht der Ort, dem Beweisgange derselben zu folgen, der ihn zu dem Resultate führte, der Verfasser des Menexenos und der Gesetze sei ein und derselbe und zwar nicht etwa Philippos, der muthmassliche Verfasser der Epinomis und Herausgeber der Gesetze, sondern ein Anderer, ein unmittelbarer Schüler des Platon, dessen Name eben darum um so wahrscheinlicher verloren ging, je vollständiger seine Unterschiebung ihm gelang.

24) Ein einzelnes Citat, in welchem vollständig und sogleich Platon und die Schrift angeführt wäre, giebt es von keinem der übrigen Gespräche. Hinsichtlich dieser lassen sich in den Anführungen ebenfalls Stufen der Bestimmtheit, wie in den bisherigen, unterscheiden. Nur fehlt die vollständigste Weise. Wo Platon und eine Aeuserung desselben, die mit Bestimmtheit in einer Schrift vorkommt, und wo ausserdem an einer andern Stelle diese Schrift selbst, aus der auch jene Aeusserung stammt, namentlich angeführt ist, kann eine solche Combination dem vollständigsten Zeugniss ganz nahe gleich gelten. Dies ist mit dem Phädros der Fall. Denn in der zum Theil schon oben angeführten Stelle metaphysic. 1071[b] 31 — 1072[a] 2 und ferner top. 140[b] 3 wird daraus ein Gedanke mitgetheilt und Platon genannt. Sogleich aber wird rhetor. 1408[b] 20 der Phädros angeführt und das daraus Angeführte, dass nämlich gewisse Redefiguren und Epitheta, mit Ironie angebracht, dann, wenn das Gemüth des Hörenden bereits ergriffen und ausser sich gesetzt ist, zweckmässig sind, trifft auf dieses Gespräch. Die Wendungen und Figuren sind aus der Schilderung des aufs Schönste in allmählicher Steigerung begriffenen Enthusiasmos des Phädros leicht zu erkennen z. B. 234[d]: *μετὰ σοῦ, τῆς θείας κεφαλῆς*, 235[e] *φίλτατος εἶ καὶ ἀληθῶς χρυσοῦς* u. s. w. Die in der angeführten Stelle der top. gegebene Erklärung der Seele findet sich nur Phädros 245[e]: *ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται.* Ebendaselbst ist auch die, in der andern Stelle, den metaphys., angeführte Erklärung der *ἀρχή* als *τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν.* Aristoteles fasst dies so auf, dass die Seele dadurch mit der *ἀρχή* identisch ist und tadelt dann als

eine Inconsequenz Platons, wenn er die Seele im Timäos später als die ἀρχή und sogleich mit der Welt entstehen lässt. Darüber vergl. den Abschnitt 13.

25) Etwas weniger der Authentie nah stehn diejenigen Anführungen, wo zwar Platon und ein Gedanke, der in einer Schrift von ihm vorkommt, erwähnt werden, die Schrift selbst aber nicht genannt und auch in keiner andern Stelle vorkommt. Dies ist eine häufig vorkommende Weise. In ihr dient es zu grösserer Bekräftigung, wenn sich die Anführung mitten in einer längeren Erörterung über Platonische Ansichten findet. Jedoch, wie schon oben bei Besprechung der Stelle ethic. Nicom. 1152ᵇ 8 sqq. bemerkt wurde, fehlt die Gewissheit dort, ob Platon gemeint sei, weil er nicht genannt wird. Die etwaigen Beziehungen auf den Philebos darin sind deshalb ungenügend. Abgesehen wird dazu noch davon, dass strittig ist, ob diese Stelle der Nicom. Ethik eine eigene Arbeit des Aristoteles ist. In Hinsicht auf Unzweifelhaftigkeit ist deshalb die andere aus derselben Ethik 1172ᵇ 28 angeführte Stelle für den Philebos wichtiger.

26) Aehnlich wie mit diesem verhält es sich mit dem Zeugniss für den Theätetos. Metaphysic. 1010ᵇ 11—14 bezieht sich unter Nennung Platons auf die allein im Theätetos entsprechend vorkommende Stelle 178ᶜ. Ist dagegen das Citat top. 122ᵇ 26 mit der Beziehung auf Theätetos 181ᶜ weniger entscheidend: so ist doch zu beherzigen, was Prantl*) anführt, zum Beweis der auch anderen Bezugnahme auf dieses Gespräch von Seiten des Aristoteles, als durch einfache Citate.

27) Obwohl nicht der Name des Platon in unmittelbarer Beziehung mit dem Phädon verbunden angeführt steht, ist dieses Gespräch dennoch durch die Umgebung, in welcher es metaphys. 991ᵇ 3—9 und 1080ᵃ 2 citirt wird, als Platonisches bezeugt. Diese Stellen in dieser ihrer Umgebung, sowie die andere in de gener. et corr. 335ᵇ 10 werden weiter unten besprochen werden. In der letzteren findet sich die Gesprächsperson Sokrates genannt und ist eine Aorist-Form ῥήθῃ zu ergänzen. Eine andere, den Phädon erwähnende Stelle ist meteor. 355ᵇ 32. Der Phädon ist uns mit ähnlicher Bestimmt-

*) Abhandlungen der Bayerschen Akademie VII. (1855) S. 184.

heit, wie der Phädros, und mit einer grösseren noch, als der Philebos und Theätetos und der Gorgias, von welchem gleich gesprochen werden wird, bezeugt.

28) Mit Recht hat man aus der Anspielung politic. 1267[b] 7 geschlossen, dass das Gastmahl, auf welches dieselbe unzweideutig geht, von Aristoteles als eine Platonische Schrift anerkannt werde. Es ist dieselbe zu sehr in den Zusammenhang der die Weiber- und Kinder-Gemeinschaft in der Platonischen Politeia betreffenden Kritik im Vor- und Nachgehenden verflochten, als dass, wie Ueberweg sagt*), die Zusammenstellung der politischen Ansicht des Platon mit einem Scherz, den ein anderer Schriftsteller dem Aristophanes in den Mund gelegt hätte und eine solche Verflechtung der Kritik, wie wir sie dort finden, nicht matt und unberechtigt wäre, als dass ferner nicht des Aristoteles unwürdig wäre, von dem Gedankenspiel eines Fremden aus einen üblen Schein auf Platons politische Einheits-Theorie zu werfen, ohne dass auch nur jener Andere genannt oder doch von dem Verfasser der Republik bestimmt unterschieden wäre. Beide Gedanken in ihrer Verbindung zeugen dagegen von Gewandtheit in den Platonischen Schriften. Der dem Aristophanes von Platon in den Mund gelegte Gedanke, dass Liebende aus heftiger Liebe zusammen zu wachsen streben, um aus Zweien eins zu werden, kann durch Vergleichung der verschiedenen, im Symposion gehaltenen Reden zwar für nicht ernst gemeint im Sinne des Verfassers nachgewiesen werden. Aber dem Aristoteles kommt es auf solche Vergleichung nicht an und jener Gedanke war doch ein dem Platon angehöriger, der ohne Verdacht des Missverständnisses oder der falschen Interpretation benutzt wurde. Die Sache ist, dass Aristoteles aus einem neuen Grunde beweisen will, dass aus der Weiber- und Kinder-Gemeinschaft das Gegentheil erfolgt, als was man durch gute Gesetze und was auch Sokrates mit dem seinen erreichen will. Er meint, dass wenn auch die Liebe im Staate zu den grössten Gütern gehört, die Einheit desselben durch die Ausdehnung, welche ihr gegeben wird, nicht erreicht wird. Die Einheit kann weder in Bezug auf zwei,

*) A. a. O. S. 137.

in erotischem, noch in Bezug auf mehrere in politischem Sinne eine jede Differenz aufhebende Identität sein, ohne die Zwecke zu verfehlen und verderblich zu wirken.

29) In der unzweifelhaft ächten Schrift *περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων*, wo ein Citat des einen oder andern der gegen die Sophisten gerichteten Dialoge Platons am meisten vermuthet werden darf, findet sich eine Beziehung auf das Gespräch Gorgias und zwar 173ᵃ 7. Der gebrauchte Ausdruck *ὥσπερ καὶ ὁ Καλλικλῆς ἐν τῷ Γοργίᾳ γέγραπται λέγων* würde die Anführung der des Phädon an Zuverlässigkeit gleichstellen, wenn er in einem, Platonische Gedanken in grösserem Umfang berücksichtigenden Zusammenhang vorkäme, wie die des Phädon. Da dies nicht der Fall: so ist das Zeugniss unbestimmter. Jedoch wie Kallikles hier, so wird dort Sokrates als Gesprächsperson aufgefasst in dem Citat de gen. et corr. 335^b 9. Was Sukow sagt, Aristoteles nehme an, dass Kallikles nicht als dramatische Person, sondern als historische auftritt, wird durch den gebrauchten Ausdruck widerlegt. Was dort von dem Inhalt der Citate auf den Phädon passt, das passt auch hier auf den Gorgias. Die Beziehung auf 483^a ist besonders kenntlich, vgl. 489^c. Noch in einer zweiten Stelle rhetor. 1356^a nimmt Aristoteles auf die Stelle 464^{bc} des Gorgias Bezug*). Ein begründetes Recht hat Sukow nicht zu der Frage: „warum sollte der Dialog nicht von einem andern Sokratiker z. B. von Antisthenes ausgegangen sein können?“ Die Präsumtion ist dagegen und wenigstens in dem bei Diog. Laërt. gegebenen Verzeichnisse der Schriften des Antisthenes findet sich kein Gorgias.

30) Eine gleiche Wahrscheinlichkeit, wie das für den Gorgias, hat das Zeugniss für den Menon. Platon ist nicht genannt. Aus dem Zusammenhang ist er nicht mit derjenigen Evidenz, wie beim Phädon und Symposion, zu ergänzen. Die Anführungen stehn in den ächten analytischen Schriften und zwar analyt. prior. 67^a 21 und poster. 71^a 27 und gehn auf Menon 81^e und 80^d. Der besondere Umstand des Hinweises auf die *ἀνάμνησις* macht das Zeugniss specifischer für Platon. Ausserdem zieht Ueberweg**) die Stelle politic. 1260^a 21 an. Sie

*) S. Schleiermacher zu der Uebersetzung des Gorgias S. 325.

**) A. a. O. S. 139. sqq.

berührt eine Ansicht des historischen Sokrates über die Verschiedenheit der Tugenden bei Männern und Frauen, welche von der Gesprächsperson Sokrates im Menon 73[a] frageweise angedeutet wird. Ueberweg sucht darzulegen, dass, wenn Aristoteles zunächst auch den historischen Sokrates meint, eine Beziehung auf das Platonische Gespräch ebenfalls vorhanden ist. Er bringt für sie den Ausdruck „Mitbeziehung" auf, knüpft daran eine kurze Auseinandersetzung über den Gebrauch des Präsens und der Präterita in den Aristotelischen Anführungen und meint die Resultate dafür verwerthen zu können, dass Anführungen Platonischer Ansichten und Aussprüche im Präterito Beziehungen auf mündliche Aeusserungen und sogleich Mitbeziehungen auf Schriften enthalten, in denen sich dieselben Ansichten finden. Die höchst zweifelhafte Berechtigung dieser Ansicht vom Gebrauch des Präteritums in allgemein grammatischer Beziehung hat in der Abhandlung von C. Schaarschmidt im Rh. Mus. 18, H. 1, S. 3—4*) bereits ein Anderer dargelegt. Wir berühren sie noch von einer andern Seite. Dass Sokrates als Gesprächsperson von dem geschichtlichen von Aristoteles unterschieden werde, unterliegt keinem Zweifel**). Dass, wo namentlich in einem geschichtlichen Verlauf, an dem die Ansicht Sokrates' Theil hat, worin sie einen Platz einnimmt, diese Ansicht von Aristoteles im Imperfect angeführt wird, beweist, z. B. metaphys. 1078[b] 24: *Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει****). Wo er Gesprächsperson ist, wird er im Präsens und im Perfect gewöhnlich angeführt, wie die Stellen aus den politic. besonders beweisen. Wir lassen dahingestellt, ob Ueberweg das Perfect richtig dadurch erklärt hat, dass beim Abschluss der Lectüre eines Abschnitts oder beim Schluss der Erinnerung an denselben die früheren Präsentia nunmehr in Bezug auf den Abschluss die Vergangenheit constituiren. Aber diese ganze Auseinandersetzung betrifft zunächst nur den Sokrates in der doppelten Rolle, die er spielet, als geschichtlicher

---

*) Sind die beiden dem Platon zugeschriebenen Dialoge Sophistes und Politikos ächt oder unächt?

**) Vergl. oben §. 20.

***) Vergl. ethic. Nic. 1176[b] 3, 1144[b] 18, 19, wo jedoch der geschichtliche Verlauf nicht so klar ist, wie in der im Text angeführten Stelle.

und als Gesprächsperson. Dies Verhältniss ist aber dem des Mündlichen und Schriftlichen an Platon nicht ohne Weiteres analog, so dass der Gebrauch des Präsens und Präteritums die Verschiedenheit dieses Verhältnisses zu bezeichnen nicht im Stande ist, gesetzt auch er bezeichnete diejenige jenes Verhältnisses. Den Platon mit der Schrift und auch ohne sie lässt Aristoteles meistens im Präsens eine Ansicht äussern. Wo jedoch ein geschichtlicher Verlauf besprochen wird, an welchem eine Ansicht Platons Theil hat, steht er so gut, wie der geschichtliche Sokrates im Imperfect, wie metaphys. 987^b 22. Das Imperfect kann nur beweisen, dass historisch von Platon die Rede ist, ohne näheren Bezug auf Mündliches oder auf Schriften, oder auf beides. Den näheren Bezug auf Mündliches trägt Ueberweg hinein. Die Unterscheidung Ueberwegs ist reiner Schein. Die Resultate, die er aus ihr als solcher gewinnt und die in Bezug auf den Sophistes und Politikos für eine spätere Abfassungszeit derselben sprechen sollen, sind illusorisch. In dem Gebrauch der Präterita liegt kein Beweis dafür und also auch nicht für die Beziehung der „Schulverhandlungen" Platons zu den genannten Gesprächen.

31) Die Beziehung des Citats metaphys. 1025^a 6—13 auf den unter Platons Namen uns überlieferten Kleineren Hippias sind unzweideutig und die namentliche Anführung: *διὸ ἐν τῷ Ἱππίᾳ λόγος κτλ.* stellt das Citat an Bestimmtheit dem des Menon gleich. Speciell geht es auf die Argumentation 366^c—369^b und auf das inductive Paradeigma 374^{c-d}. Durch jene wird die Frage, um die es sich handelt, ob der Falsche und Wahre ein und derselbe sei, oder nicht, bejaht und zwar auf Grund, dass der Falsche, wenn er will, zu lügen Vermögen und Einsicht und zwar jenes durch diese hat, und weiter, vermöge der Folgerung, dass die Einsicht, zu lügen, nicht ohne die Einsicht, wahrhaft zu sein, ist. Aristoteles erklärt diesen *λόγος ὡς ὁ αὐτὸς ψευδὴς καὶ ἀληθής* für verfehlt (*παρακρούεται*), weil der lügen Könnende die Lüge wählt, will, der Einsichtige sie nicht will. Das Gespräch freilich erklärt beide dem Willen nach auch nicht für dieselben; vielmehr dem Vermögen der Einsicht nach, von dem es die Willensbestimmung abhängig, aber keineswegs

zweifelhaft denkt. Somit hebt Aristoteles in dem Grunde, den er gegen die Richtigkeit des λόγος anführt: ἄνθρωπος ψευδὴς ὁ εὐχερὴς καὶ προαιρετικὸς τῶν τοιούτων λόγων: eigentlich nur ein von dem Kleinern Hippias nicht ausgeschlossenes Moment hervor. Dies wird er übersehn haben, als er den λόγος, von dieser Seite betrachtet, für verfehlt erklärte, der, wenn man ihn nach der im Gespräch vorkommenden Argumentation würdigt, nicht verfehlt ist. Aehnlich ist es auch mit dem Einwand gegen 374[c d]. Denn auch hier zeigt der Zweifel des Gesprächs, ob ein so vorsätzlich Fehlender, wie er gewonnen ist, wirklich sei, von welcher Seite betrachtet es seinen λόγος: ἑκόντα φαῦλον βελτίω: nicht wolle durchsetzen.

32) Dass der Gorgias, der Menon und der Kleinere Hippias dem Aristoteles bekannte Gespräche waren, geht aus den besprochenen Citaten hervor. Warum mit grösserer Sicherheit Phädros, Phädon, Symposion, auch wohl Philebos, Theätetos als Platonisch aus den Anführungen des Aristoteles zu erkennen sind, ist bei jedem einzelnen dieser Gespräche hervorgehoben. Theils war Platon und die Schrift, theils Platon und eine nachweisbare Stelle der Schrift genannt, theils durch den Zusammenhang unzweideutig, dass eine Platonische Schrift gemeint sei. Ein Zusammenhang in letzterem Sinne existirt für die genannten drei Gespräche nicht, und wenn zwar die durchgängige Rücksicht des Aristoteles auf Platon die Präsumtion ihres Platonischen Ursprungs ist, muss doch die Kritik die Möglichkeit der Ausnahmen einräumen. Die Präsumtion theilen mit den zuletzt genannten auch noch andere Schriften, die aus dem von Aristoteles Angeführten unter den, dem Platon beigelegten Schriften zu erkennen sind, ohne dass Platon und dass ihr Titel, wie der jener drei, genannt sind, z. B. Menexenos, Apologie. Ausserdem aber giebt es auch Anführungen und Beziehungen auf Platon, welcher genannt ist, ohne dass geradezu die Schrift aus denselben unmittelbar einleuchtet, wie bei jenen, und wiederum, wo sich dieses letztere mit dem Fehlen des Namens Platons verbindet. Es ist jedenfalls Aufgabe der Kritik, die Präsumtion auf anderem Wege zu bestärken. Es kommt vor, dass Aristoteles die Sokratiker,

z. B. Antisthenes, Aeschines namentlich bezeichnet. Dass er aber ohne eine directe Beziehung irgend eine ihrer Ansichten und Schriften so gut, wie Platonische, einmal anführte, ist sehr möglich. Wir haben freilich Schriften-Verzeichnisse der elf Sokratiker: Xenophon, Aeschines, Phädon, Simon, Kritias, Euklides, Antisthenes, Glaukon, Kebes, Simmias, Aristippos bei Diog. Laërt. Ihr Werth ist ein relativer, mehr noch als des Verzeichnisses Platonischer Schriften nach Thrasyllos. Das beweisen wenigstens einige, in keinem weiteren Zusammenhange von Diog. Laërt. überlieferte Ansichten des Persäos und des Panätios über Schriften der Sokratiker, obwohl sonst keinen festen Anhalt gewährend. Persäos, gegen Ende des 3. Jarh. vor Chr. lebend, behauptet bei Diog. II, 61, dass der Eretrier Pasiphon, nach 324 v. Chr., auch die meisten der dem Aeschines beigelegten sieben Gespräche verfasste und unterschob. Der folgende Satz, dass drei Gespräche des Antisthenes, sowie die der andern Sokratiker unächt sind, steht mit dem vorigen in keiner grammatischen Verbindung. Panätios, um die Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr., sagt bei Diog. II, 64, dass nur die Dialoge des Platon, Xenophon, Antisthenes und Aeschines ächt sind. Des Persäos Nachricht beweist nichts für die übrigen Verzeichnisse, die von Diog. gegeben werden. Was aber für die Unächtheit der Verzeichnisse der acht Sokratiker ausser Platon, Xenophon, Antisthenes und Aeschines der Ausspruch des Panätios zu beweisen scheint, ist bedenklich wegen der Unbestimmtheit desselben. Unbestimmt ist, ob er die von Persäos aus den sieben Gesprächen des Aeschines für ächt zurückgelassenen ebenfalls nur für ächt erklärte. Sieben zählt Diog. Ferner, welche Dialoge der genannten vier Sokratiker sind die ächten, alle oder einzelne? Die anderen Sokratikern zugeschriebenen, aber unächten Gespräche, die ihm bekannt waren, sind nicht genannt. Sind es die von Diog. namhaft gemachten? Endlich ist im Allgemeinen nicht behauptet, dass diese Sokratiker gar keine Schriftsteller waren. Benutzen kann man diesen Ausspruch zunächst nur zu dem Schlusse, dass später manche Schriften untergeschoben sind, dass Aristoteles nicht die Zahl Sokratischer Dialoge kannte, welche Persäos und Panätios kannten. Wir kennen die Autorität nicht, welche den

Schriften-Verzeichnissen des Diog. zu Grunde liegt. Hinsichtlich selbst der Platonischen Schriften erfahren wir nichts von einem abgeschlossenen Verzeichnisse, nichts von den Grundsätzen und Regeln bei der Aufnahme derselben in die Bibliotheken. Ein unvollständiges Verzeichniss derselben darf nach den Worten bei Diog. II, 61, 62 mit Wahrscheinlichkeit auf den in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr. unter dem fünften Ptolemäer lebenden Aristophanes v. Byzanz zurückgeführt werden. Zwischen dieser Zeit und der Zeit des Aristoteles liegt eine Periode vielfacher Fälschungen von Schriften der Sokratiker sowohl, als anderer berühmter Männer. Dies bezeugt ausser jenen beiden genannten Philosophen Galenus. Aus der Zeit vor diesem Verzeichnisse ist bis jetzt kein Zeugniss für eine andere Platonische Schrift, es sei denn ein unbestimmtes des Krantor über den Kritias bekannt. Wohl finden sich einzelne Notizen, z. B. in Isokrates Rede Philippos 84[e] über die Gesetze und Staatsverfassungen der Sophisten, die einzelne schon aus Aristoteles bekannte Platonische Schriften mitbetreffen. Dass vor und während der Zeit des Aristoteles, wenn es überhaupt versucht wurde, unächte Schriften mit Erfolg untergeschoben wurden, ist nicht wahrscheinlich. Bald nach ihm fanden Fälschungen statt. Wie wir ununterrichtet sind, ob die Vorgänger des Aristophanes und dieser selbst abgeschlossene Verzeichnisse Platonischer Schriften hatten, sowie nach welchen Regeln sie bei der Aufnahme verfuhren: so wissen wir auch nicht, ob die übereinstimmend für unächt erklärten Gespräche aus dieser Zeit das Stigma ihrer Unächtheit erhielten, um etwa für ein Zeichen zu gelten, dass die übrigen aus Gründen, welche den Sammlern bekannt waren, beglaubigt waren. Im Gegentheil, da dies letztere sehr unwahrscheinlich ist, weil, wenn es solche Gründe bei den Bibliotheksvorstehern gegeben hätte, die Fälschungen, die stattfanden, ohne Aussicht auf wesentlichen Erfolg hätten betrieben werden müssen und bald aufgehört hätten: so müssen wir annehmen, dass unter den von Aristophanes vorgefundenen Schriften unter Platons Namen schon unächte waren, dass seine Kritik nicht auf traditioneller Kenntniss der Aechtheit beruhte. Wie gesagt, besitzen wir nur ein wahrscheinlich von ihm her-

rührendes Bruchstück eines Verzeichnisses. Aehnlich ist es mit dem vollständigen Verzeichnisse des unter Kaiser Tiberius in Rom lebenden Mathematikers, Astrologen und pythagoräsirenden Platonikers Thrasyllos. Da uns alle von ihm genannten Schriften noch aufbehalten sind, bezeugt indirect dies Verzeichniss neben dem Umstande, dass keine Platonische Schrift, welche nicht in demselben steht, von den Alten ohne beigefügten Zweifel erwähnt wird, dass von ächten Platonischen Schriften keine verloren ist. Nur nach vorwiegend innerer Kritik vermögen wir zu urtheilen, ob in der Zeit zwischen Aristophanes und Thrasyllos noch die eine oder andere Schrift unter die Zahl der, den Namen Platons tragenden Schriften gekommen ist. Hinsichtlich der Platonischen Schriften haben die von Aristoteles angeführten sonach allein die Präsumtion der Aechtheit, die von Gewissheit bis zur grösseren oder geringeren Wahrscheinlichkeit nach der Art der Citate sich richtet und während sie zwar mit denen des Aristophanes und der späteren Verzeichnisse verbunden zu betrachten sind, ist doch das Resultat im wesentlichen nur, dass diese letzteren für einige der von Aristoteles ohne Titel angeführten Schriften, die Titel hergeben. Inwiefern den einzelnen Titeln eine grössere oder geringere Bedeutung, das Aristotelische Zeugniss zu bekräftigen, kann zugeschrieben werden, wie es Ueberweg will*), ist nicht abzusehn. Nehmen wir aber die oben erhobene Frage wieder auf, was die Kritik vermag, um bei solchen Beziehungen des Aristoteles, worin der Name Platons fehlt, die Präsumtion der Aechtheit zu bestärken: so ist einzuräumen, dass das Fehlen der bezogenen Schrift in den Verzeichnissen der Sokratiker, der ihnen anhaftenden Unsicherheit halber, immer ein noch zweifelhaftes indirectes Zeugniss dafür ist, dass sie nun gerade von Platon sein müsse. Wie viel darf ferner dann der Ueberlieferung zugetraut werden, wenn es sich handelt, ein Gespräch, das einem dieser Sokratiker, wie z. B. ein Menexenos dem Glaukon und dem Antisthenes zugetheilt ist, für dasjenige zu nehmen, auf welches eine Beziehung des Aristoteles weist und das ebenfalls in dem Platonischen Schriften-Verzeichnisse unter dem

*) A. a. O. S. 197.

gleichen Titel sich findet. Diese Frage hat Ueberweg (a. a. O. S. 146—148) nicht beantwortet, obwohl er recht wohl weiss (vergl. S. 144 med.), dass, wenn Aristoteles die Schrift eines anderen Mannes gemeint hat, dann erklärt werden muss, wie sie unter die Platonischen gekommen ist. Unmöglich hat die Ueberlieferung gar nicht beide Schriften verglichen. Dann waren sie verschieden. Sie kann ein unächtes für ein ächtes genommen haben. Dem Diog. galt der Menexenos des Glaukon für ächt, da er noch von zweiunddreissig Schriften desselben spricht. Das ächte kann unter die Platonischen Schriften durch Missgeschick der Zeiten und Kritik gekommen sein. So konnte auch Cicero (orat. c. 44) sich täuschen und der Menexenos für eine Platonische oratio popularis von ihm gehalten werden. So konnte Dionysios von Halikarnass getäuscht werden, zu geschweigen des Plutarch, Longinus, Proklos, Athenäos, Diogenes. Ob aber diese Erklärung der Möglichkeit genügt? Ob doch nicht vielmehr das Aristotelische Citat des Menexenos die innere Kritik herausfordert, für, statt gegen die Präsumtion des Platonischen Ursprungs zu argumentiren? Aristoteles lobt übrigens in der Stelle rhetor. 1415 b30 das in dem Epitaphion Gesagte: „In epideiktischen Reden müsse man den Zuhörer glauben machen, dass er mitgelobt werde, entweder selbst, oder sein Geschlecht oder seine Verrichtungen oder irgendwie anders. Denn" — fügt er hinzu — „was Sokrates in dem Epitaphion sagt, das ist wahr, dass es nicht schwer ist, die Athener unter Athenern, sondern unter Lakedämoniern sie zu loben ist schwer." Der Ausspruch des Sokrates im Epitaphion — und ein solches enthält ja der Menexenos — dient, um seine Ansicht über ein nothwendig erforderliches Merkmal der epideiktischen Rede zu bekräftigen. Ohne Nennung des Epitaphs wird derselbe Ausspruch und zwar als ein historischer des Sokrates in ähnlichem Sinn in derselben Schrift schon 1367 b 8 gebraucht. Die Beziehung geht auf Menexenos 35 d: „es erfordert einen tüchtigen Redner, Athener unter Lakedämoniern oder umgekehrt zu loben; keine Kunst ist, denen, die man rühmt, als guter Redner zu erscheinen." Die Beziehung ist unzweifelhaft und ganz in der Art, die wir an den Aristotelischen Anführungen kennen lernten.

33) Dafür, dass Aristoteles die unter Platons Namen uns behaltene Apologie kannte, werden zwei Zeugnisse aus der rhetor. 1398ª 15 und 1419ª 8 angeführt. Jenes stimmt dem Sinne nach, wenn auch nicht in den Worten mit der Stelle 27ᵇ überein. Dieses stimmt auch in den Worten fast mit 27ᵈ in der Apologie. Auch dort wird sogleich auf das Räthselhafte (*αἰνίττεσθαι*) und Widersprechende aufmerksam gemacht, um dessen willen Aristoteles die Worte hervorhebt zu einem Beispiel rhetorischer Frageweise. Nicht aber etwa beim Xenophon findet sich Aehnliches. Er erwähnt des Melitos an zwei Stellen, memor. IV, 44, und IV, 8, 4 in Bezug auf die anderen Anklagepunkte, hat aber I, 1, 2 sqq. hinsichtlich des betreffenden Punktes eine ganz verschiedene Argumentation. Er erwähnt der Vertheidigung berichtend und erzählend; die Worte des Aristoteles zeugen von einer gegenwärtigen Action, wie in der Platonischen Apologie. In diesem Falle lag ihm mit dem Gedanken an die Gerichtsscene der Gebrauch des Imperfects nahe, auch wenn er die Worte aus der Apologie nahm, die sich zudem wohl an von Sokrates wirklich gebrauchte Wendungen treu gehalten hatte.

34) Ehe wir zu einigen, den Sophisten und Staatsmann betreffenden Stellen übergehn, wollen wir einige andere anführen, um mit jenen dann an die obige Darstellung im Abschnitt 8 um so leichter anknüpfen zu können. Aus der bisherigen Beachtung der Aristotelischen Kritik einzelner Stellen der Schriften ging hervor, was den in den Abschnitten 5—8. aus der Kritik der Principien erläuterten Standpunkt des Aristoteles zum Platon bestätigt. Wir haben es mit keinem Kritiker zu thun, der ein durchgängiges Eingehn auf den Standpunkt seines Vorgängers sich obliegen lässt, der nirgends eine zusammenhängende Recension Platonischer Schriften unter allseitiger Berücksichtigung seiner Argumentation und Prämissen zu liefern sich anheischig macht. Verständniss, soweit es von diesem verschiedenen Standpunkte getragen wird, fehlt weder im Ganzen, noch über die Schriften im Einzelnen. Es herrscht aber nicht die T r e u e eines geschichtlichen Referenten, sondern die Einsicht eines philosophischen Systematikers. Gefärbt sind seine Anführungen des Einzelnen oft, und seine principielle Kritik legt die

Schwierigkeiten der Platonischen Lehre im Principe dar. Die von ihm so genannten Principien beschäftigen ihn sehr und im Vordergrunde, wobei ihm doch nicht die Genesis der Platonischen Schriften entgegen kam. Vielleicht versuchten die Platoniker eine Ableitung aus Principien, wie sie Aristoteles andeutet, und so wurde das der Zeit nach, wie es scheint, Spätere für Aristoteles das Frühere, von letzterem in die Platonische Ideenlehre, der geschichtlichen Entwicklung philosophischer Fragen dieser Art gemäss, natürlich hineingetragen.

35) Stellen, worin, ohne dass Platon oder die Schrift oder Sokrates als Gesprächsperson genannt werden, Beziehungen auf Gedanken in Platonischen Schriften vorkommen, können möglicherweise noch mehrere, als schon angeführt sind oder angeführt zu werden pflegen, gefunden werden. Die Forschung in dieser Richtung ist nicht abgeschlossen. Natürlich haben sie nur relative Kraft zu zeugen. Wäre die Rücksicht, welche Aristoteles dem Platon schenkt, nicht bedingt durch seinen Standpunkt: so liesse sich annehmen, dass er in solchen seiner Werke, deren Inhalte Platon bedeutend vorgearbeitet hatte, besonders in ethischen, auf diesen seinen Vorgänger mehr Bezug nehme, als es wirklich geschieht. Jedoch gerade zur Ethik verhält sich Aristoteles entschieden anders, als Platon, und daher kommt es, dass die Beziehungen, wenn nichf fehlen, doch gelegentliche sind. Beachtet man z. B. die Behandlung der Sophrosyne bei Aristoteles ethic. Nicom. 1117^b sqq.: so nimmt es nicht Wunder, dass er aus dem Charmides, wo eben diese Tugend in ganz anderer Weise besprochen wird, nichts anzuführen hatte. Wo es mit seiner Weise verträglich war, wie z. B. in der Abhandlung über die Tapferkeit ebendaselbst 1115^a sqq., kommen auch Spuren von Kenntniss des L a c h e s vor. Es genügt auf Andere hinsichtlich der einzelnen Beziehungen zu verweisen, auf Schleiermacher zur Uebers. I, 1, S. 275 Anmerk. S. 218, Ueberweg a. a. O. S. 171 und 172. Spuren des L y s i s finden sich in der Abhandlung über die Freundschaft im 8. Buche der Nikom. Ethik. Hatte schon Schleiermacher (zur Uebers. I, S. 122 und dazu S. 263) auf dieselben hingewiesen: so hat diese Ueberweg im Näheren dargelegt (a. a. O. S. 172 und 173).

Das Citat in derselben Ethik 1145[b] 23 nimmt auf Protagoras 352[b], allerdings durch das medium des historischen Sokrates, Bezug. — Die Beziehung in de anima 430[a] 27: ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων auf Kratylos 431[b] oder 385[bc], wenn nicht auf den Sophisten 260[c] sqq., ist zu vereinzelt in dem von Beziehungen freien Zusammenhang, um nicht höchst zweifelhaft zu sein. — Endlich trifft zwar in der Schrift von den sophistischen Beweisen 177[b] 12 der angeführte Trugschluss nicht mit einem im Euthydemos vorkommenden zusammen. Jenes ὁ Εὐθυδήμου λόγος bedeutet nicht einen Schluss der Gesprächsperson in demselben. Ueber den Fangschluss selbst giebt Prantl (Geschichte der Logik S. 22 vergl. mit Anmerk. 40) Aufklärung. Dagegen sind andere Schlüsse von Aristoteles angeführt, die zum Theil ebenso, zum Theil etwas verändert auch im Gespräche Euthydemos vorkommen und gestatten anzunehmen, dass die Quelle derselben eben dieses Gespräch war*).

36) Vor denjenigen auf den Sophisten und Politikos bezogenen Stellen, die uns auf die obige Darstellung der Aristotelischen Kritik der Principien zurückführen, berücksichtigen wir noch eine andere: de part. animal. 642[b] 10 sqq. Sie erwähnt, ohne Nennung Platons, gewisser γεγραμμέναι διαιρέσεις**). Sie tadelt, dass darin die Thiergattung der Vögel unter zwei Classen gebracht wird. Es treffe sich, dass ein Theil der Vögel μετὰ τῶν ἐνύδρων getheilt werde, ein Theil in eine andere Classe komme. Nun theilt der Sophistes 220[ab] die Schwimm-Thiere (γένος νευστικόν) in befiederte, πτηνόν φῦλον und in im Wasser lebende, ἔνυδρον γένος. Er unterscheidet die Vögel, so fern sie zum Theil im Wasser leben, als schwimmende, von den Fischen. Meint Aristoteles mit dem Ausdruck μετὰ τῶν ἐνύδρων, dass neben den ἔνυδρα nur ein Theil der Vögel eingeordnet, ein andrer Theil nicht berücksichtigt werde und dieser Theil für das Ganze irrig bezeichnet ist: so passt es darauf. Meint er, dass die Vögel unter die ἔνυδρα gerechnet sind: so passt es nicht. Ueberweg findet im Politikos 264[de] die Einordnung der Vögel zum

*) Bonitz: Plat. Studien H. 2. S. 39 Note 37.

**) Siehe oben §. 16.

Theil unter das ἔνυδρον, zum Theil unter das ξηροβατικόν deutlicher*). Hier ist das erstere neben dem letzteren das höhere Genus und insofern die untergeordnete Art, πτηνόν γένος, sowohl zu jenem, als zu diesem gehört, ist die getadelte Zerreissung deutlicher. Die letzte Bemerkung in der angeführten Stelle: οὕτω γὰρ διαιροῦντας ἀναγκαῖον χωρίζειν καὶ διασπᾶν. Τῶν πολυπόδων γάρ ἐστι τὰ μὲν ἐν τοῖς πέζοις τὰ δ' ἐν τοῖς ἐνύδροις passt allein auf den Politikos, insofern die Gattung der Vielfüssler durch die Theilung in ἔνυδρα und ξηροβατικὰ ebenfalls in beide zerrissen würde. Stimmen aber auch auf die eine oder die andere Weise die in den Gesprächen Sophistes und Politikos vorkommenden Zweitheilungen mit den von Aristoteles angeführten: καθάπερ ἔχουσιν αἱ γεγραμμέναι διαιρέσεις: so ist, wenn unsere obige Darstellung §. 16 richtig ist, doch keine Identität dieser geschriebenen Diäresen mit denselben anzunehmen. Denn diese sind eben von Aristoteles gemachte Aufzeichnungen Platonischer Vorträge, in denen jene Eintheilungen ein in die Gespräche zu verarbeitender Stoff oder umgekehrt gewesen sein können. Warum, wenn er die Gespräche kannte, citirte Aristoteles sie nicht, wie andere Gespräche unter dem gangbaren Titel? Die Eintheilungen bilden in beiden Gesprächen keinen so hervorragenden Theil, dass sie den Titel derselben führen konnten.

Oben unter 6—8 erschien als eine kritische Folgerung, wenn Aristoteles das Grosse und Kleine, den Raum als Aufnehmendes, und das Nichtsein für die ὕλη der Ideen und Dinge nahm. Es sei schwierig, aus ihr auf die chronologische Abfolge der betreffenden Untersuchungen Platons zu schliessen. Der Standpunkt auf welchem Aristoteles mit jenen Consequenzen steht, begegnet wieder in einigen Stellen, worin Bezüge auf den Sophisten enthalten zu sein scheinen. Der Argumentationsgang, auf dem Aristoteles sich die Ergebnisse Platoniser Forschung klar zu machen weiss, ist verschieden von dem, welchen diese einschlägt. Einen Anhalt bieten ihm Schwierigkeiten, unzulänglich beantwortete Probleme derselben. Aber je principieller die Frage ist, desto specifischer tritt der Unterschied der Standpunkte hervor. Dieser Umstand prägt

*) A. a. O. S. 185.

den Beziehungen einen allgemeinen Charakter auf. Dies ist der Fall hinsichtlich der Stelle in den metaphys. 1026[b] 14. Dort findet sich die Bemerkung: „deshalb ordnete (ἔταξε) in gewisser Weise Platon nicht übel um die Kunst des Sophisten das Nichtsein; denn die Folgerungen fast aller Sophisten beschäftigen sich mit dem accidentiellen Sein etc.“ Der Grund, weshalb Platon nicht übel verfuhr, giebt näher das Vorhergehende erläuternd an. Es heisst: das Seiende wird auf vielfache Weise ausgesagt, einmal accidentiell, einmal wie es wahrhaft, wo dann das Nichtsein die Lüge ist, nach Kategorien, nach Möglichkeit und Wirklichkeit. Von dem Accidentiellen ist keine weder praktische, noch poetische, noch speculative Wissenschaft. Eben an diesen letzten Satz schliesst sich die billigende Bemerkung über Platon. Der Zusammenhang, in welchem metaphys. 1064[b] 29 die fast mit denselben Worten vorkommende Anführung Platons steht, ist ein sehr ähnlicher. Von Platonischen Schriften beschäftigt sich zwar namentlich auch der Euthydemos mit sophistischen Folgerungen aus accidentiellen Bestimmungen in Verbindung mit den Ausdrücken Sein und Nichtsein, z. B. 284[e], und Sokrates weist dies gebührend zurück 285[a] sqq. Die sophistische Kunst als solche jedoch und wie von ihr Aristoteles spricht, wird weder dort, noch in dem Protogoras und Gorgias specifisch in eine Beschäftigung mit dem Nichtsein gelegt, wie es ebenfalls Aristoteles mit seinen Worten anzeigt. Im Sophisten dagegen spricht nicht bloss die Stelle 254[a] des Nichtseienden Dunkelheit dem Sophisten in eminentem Sinne zu. Die Tendenz des Ganzen geht auf eine Erklärung desselben durch das Nichtsein. Auch beim Platon ist die Kunst des Sophisten keine Wissenschaft. Dies lässt sich aber auch aus anderen Schriften, als aus dem Sophisten, entnehmen. Kaum bedarf es dieses Gesprächs auch nothwendig, um zu finden, dass in seiner Argumentation die Fassung des Nichtseins diese Behauptung nicht unterstützen konnte. Aristoteles macht klar, in welchem Verstande eine Wahrheit darin liegt. Seine accidentiellen Prädicate, wie sie von dem Sophisten täuschend auf die Subjecte angewendet werden, können ein Nichtsein sogleich und eine Lüge heissen. Zu beachten ist der beschränkende Ausdruck: „Platon ordnete in gewisser

Weise richtig etc.", den Aristoteles gebraucht. Wenn Platon so, wie er, unterschieden hätte, dann hätte er ohne Einschränkung Recht. Durch die Umgebung giebt sich der Bezug auf Platon als ein allgemeiner zu erkennen, namentlich nicht eingehend auf den Beweisgang des Sophisten, und dies hat Aristoteles, nach den gebrauchten verallgemeinernden Präteritis zu urtheilen, gewusst. Macht dieser Umstand begreiflich, warum er, gesetzt er hätte den Sophisten gekannt, ihn nicht citirt: so muss dennoch die — freilich entfernte — Möglichkeit eingeräumt werden, dass er jenen Gedanken anderswoher von Platon, als aus dem Gespräche, nahm. Um so deutlicher, je weniger auch sie den Argumentationsgang des Sophisten berücksichtigt, verräth eine andere Stelle den Standpunkt, der den Aristoteles zu den eben bemerkten Consequenzen führt. Auch in der Stelle metaphys. 1089ª 2 herrscht eine Auffassung, die dem Aristoteles die betreffende Frage nahe bringt. Hier ist Platon nicht genannt. Aber von Platonikern ist die Rede. „Sie glaubten, alles Seiende werde Eins sein, das Sein eben, wenn man den Parmenideischen Spruch: *οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο φανῇ: εἶναι μὴ ἐόντα*: nicht löse, ihm nicht entgegentrete; vielmehr müsse gezeigt werden, dass das Nichtseiende sei; denn so werde aus dem Sein und einem Anderen das (viele) Seiende, wenn Vieles ist." Dagegen wendet Aristoteles Manches auf Grund seiner Kategorien ein und fragt (19): „aus welchem bestimmten Sein und Nichtsein sollte das viele Seiende sein? Man will zwar die Lüge und diese Natur des Nichtseienden nennen, woraus und aus dem Sein das viele Seiende werde." Einiges von dem, was Aristoteles hier sagt, klingt, wie z. B. jener Spruch des Parmenides an den Sophisten (237ª) an. Selbst dieses Einzelne aber findet sich dort in einer andern Gedankenverbindung und Aristoteles giebt sich auch mit keinem Wort den Anschein, als wolle er auf diese eingehn. Er fragt nach dem Ausgange gewisser Principien bei den Platonikern und sucht sich denselben durch ihre Auffassung archaistischer Aporien zu verdeutlichen. Gleich die erste Behauptung, dass sich die Nothwendigkeit des Nachweises des Seins des Nichtseienden aus dem Dilemma ergeben habe, dass sonst alles Seiende Eins sein müsste, steht nicht im Sophistes. Die sophistische Kunst nöthigt dort, irgendwie

ein Sein des Nichtseienden anzuerkennen, 236[d]—237[b], das den Trug bedinge. Dann ist zwar 237[b] sqq. von Bedenken die Rede, welche diese Anerkennung errege, jedoch als von solchen, welche den Nachweis auch selbst gegen des Parmenides Verbot nicht überflüssig machen. Der Aristotelische Ausdruck: βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδος ist in diesem Sinne richtig; die Vielheit des Seienden aber, welche Aristoteles auch als Zweck des Nachweises des Seins des Nichtseienden erklärt, die ist im Sophisten vorausgesetzt und sie wird nicht durch diesen, sondern umgekehrt dieser durch sie gewonnen. Mit Bezug hierauf zeigt die Argumentation der Aristotelischen Stelle, wie er von seinem Gegensatze gegen die Ideenlehre aus dieselbe gegen Parmenides einseitig polemisiren und in dem Sein des Nichtseienden ein eigenthümliches Princip gewinnen lässt, das er ihr zuschreibt: eine ὕλην der Ideen und Dinge. Aber dies geht aus dem Sophisten wenigstens nicht unmittelbar hervor, obwohl er das den Trug bedingende Sein des Nichtseienden nicht nachweist und obwohl er, indem er es dem Leser überlässt, es in demjenigen zu suchen, was er als die θατέρου φύσις der Ideen selbst in ihrer Gemeinschaft aufstellt, ein Nichtsein unter die Ideen aufnimmt, das dieselben in Widersprüche verwickelt. Eine Ableitung der Ideen aus dem Sein und Nichtsein enthält der Sophistes nicht. Diese ist sogar nicht seine Tendenz, da vielmehr auch mit dem Sein des Nichtseienden das Seiende die Ideen sind. Eine solche wäre nicht im Sinne Platons eine gleichzeitige Ableitung der Dinge. Diese letztere ist auch nicht in der vermittelst jener Principien aus der Ideenlehre umgewandelten Idealzahlenlehre enthalten. Sie ist eine die Ideenlehre im Fundament aufhebende Ansicht und hat mit jener Umwandelung in Platonischem Sinn so wenig zu thun, als sie bei Aristoteles allerdings mit der gegen die Ideenlehre kritisch gewonnenen Consequenz übergeht in die Kritik der Idealzahlenlehre.

Hätte Aristoteles an der besprochenen Stelle den Sophistes vor Augen gehabt: so wäre sie ein redendes — doch aber nicht überraschendes — Beispiel, dass von anschliessender Treue seiner Besprechung nicht die Rede sein kann. Wir bemerkten §. 6 die Widersprüche, von welchen die Ideen

ähnlich, wie die Dinge, betroffen werden, wenn das Nichtsein, wie das Sein, Idee ist. Diese sind eine Folge des Sophisten, und wenn Aristoteles dies bemerkt hat, so ist der Mangel an Treue allerdings noch kein Hauptfehler seiner Kritik, kaum ein hartes Vergehn gegen Platon. Dass er es bemerkte, legt die entschiedene Klarheit über das Wesen des Nichtseins und legen die Unterscheidungen in demselben nahe, welche er trifft. Weil er aber in beiden Stellen hiervon ausgeht, lag ihm eine genaue Berücksichtigung des näheren Beweises im Sophisten fern. Nicht gelungen scheint uns Schaarschmidt's im Rh. M. 18, H. 1 S. 5—7 versuchter Nachweis, dass überhaupt keine Berücksichtigung des Sophisten in jenen Stellen zu finden möglich ist, umsoweniger, da er einräumt, dass Aristoteles sonst den Sophisten kennen konnte, weil er den Politikos kannte. Es ist möglich, dass er sich nicht auf ihn bezog; dass es unmöglich war, dass er es that, lässt sich durchaus nicht beweisen, da uns ähnliche Stellen begegnet sind, wo die Beziehung nicht genauer war, und da die Betrachtung namentlich des Timäos uns lehrt, den vorliegenden Umstand zu begreifen.

Uebrigens ist hier nicht der Ort, den von Schaarschmidt gemachten Versuch, die Unächtheit des Sophisten aus seinen Widersprüchen mit den sonst bekannten Lehren Platons zu beweisen, näher zu beleuchten. Es genügt, gezeigt zu haben, dass sie sich nicht aus Aristoteles entnehmen lässt.

Dasselbe ist mit dem Politikos der Fall. Es findet sich beim Aristoteles politic. 1289ᵇ 5 ein auf denselben bezogener Ausspruch. Freilich hat Suckow*) aus ihm das Gespräch für ein nicht Platonisches und nicht zur Zeit der Abfassung der Aristotelischen Poëtica vor 337 v. Chr. vorhandenes Werk erklärt. Dass die als solche unbestimmte Wendung: ἤδη μὲν οὖν τις ἀπεφήνατο καὶ τῶν πρότερον οὕτως in der ähnlichen Wendung politic. 1327ᵇ 38, wo weder Platon, noch die Politeia, noch auch die Gesprächsperson Sokrates genannt ist und dennoch die Beziehung trotz des allgemeinen φασί τινες auf die Politeia ostensibel ist, eine Analogie finde, ist

*) Die wissenschaftliche und künstlerische Form der Platonischen Schriften S. 78.

bereits §. 21 s. f. bemerkt. Mithin abhalten kann diese Wendung nicht, an Platon als den Verfasser des Politikos zu denken. Wenn aber Suckow die Aehnlichkeit des Politikos mit dem Citat des Aristoteles soweit anerkennt, dass er annimmt, nach diesem sei jener später verfasst und dann von einem Betrüger untergeschoben: so ist ein solches Verfahren und ein solcher Betrug leichter gesagt, als wahrscheinlich gemacht. Wir bemerken dies, da Aehnliches behauptet wird in den Versuchen, den Sophistes und den Parmenides für unächt zu erklären. Auf die Argumentation von Suckow noch einzugehn, ist unnöthig. Sie ist diese: „Nachdem Aristoteles zuerst die Aehnlichkeit seiner Ansicht von je drei entweder guten oder schlechten Verfassungen mit der Ansicht eines früheren Staats-Theoretikers, jedoch mit Hervorhebung ihrer verschiedenen Gesichtspunkte, angedeutet habe, solle er, wenn er dabei den genannten Politikos vor Augen hatte, nicht haben umhin können, die Verschiedenheiten und Widersprüche sogleich zu entwickeln, welche zwischen diesem und der Platonischen Politeia vorhanden sind, da Aristoteles selten eine Gelegenheit vorübergehn lasse, die Inconsequenz Platons zu tadeln. Weil er dies nicht thut, kann er den Politikos nicht meinen und dieser kann weder vorhanden, noch ein Platonisches Gespräch gewesen sein, sondern später habe den zum Theil nach den Aeusserungen des Aristoteles verfassten Dialog ein Betrüger dem Platon untergeschoben.“ Hiergegen ist nachgewiesen, dass die Verschiedenheiten und Widersprüche zwischen Politikos und Politeia in der That nicht vorhanden sind und hinter die verschiedenen Zwecke beider Dialoge so zurücktreten, dass sie nicht können wesentlich in Betracht kommen. Zeller, Deuschle, Susemihl, Wagener und Ueberweg haben dies dargethan. Es fehlte dem Aristoteles die Gelegenheit zu tadeln, mag er zum Tadel geneigt gewesen sein oder nicht. Dann hat Suckow die Neigung auch zu einseitig genommen. Vorliebe, Inconsequenzen bei Platon zu entdecken, kann ihm mit Recht nicht vorgerückt werden. Noch viel weniger ist ein einseitiges Motiv, tadeln zu wollen, zu finden, da die Kritik, wenn auch streng und ausgehend von eigenen Principien, doch nicht strenger, als die Platonische im Verhältniss zu den Vorgängern, ist.

37) Mit der Aufgabe, die Kritik einzelner Platonischer Stellen bei Aristoteles kennen zu lernen, sind im Obigen sogleich die Aristotelischen Zeugnisse für die Aechtheit gewisser Schriften und der Stand der Frage nach der Aechtheit ist beiläufig überhaupt betrachtet. Es zeigte sich, dass von Gesprächen, auf welche Aristoteles Rücksicht nimmt oder zu nehmen scheint, Timäos, Politeia, Gesetze die vollste unmittelbarste Authentie ächter Beglaubigung für sich haben, dass ihnen Phädros, Phädon, Gastmahl darin am nächsten kommen. Es folgen diejenigen, wo Platons Name mit solchen deutlich erkennbaren Gedanken, welche in Schriften unter seinem Namen vorkommen, citirt wird: Philebos, Theätetos, oder wo die Schrift mit einer Gesprächsperson derselben und eben solchen Gedanken (Gorgias, Apologie, Menon); wo die Schrift mit erkennbaren Gedanken daraus angeführt ist (der Kl. Hippias); ferner wo ein Gedanke der Schrift mit einem auf dieselbe treffenden, obwohl nicht dem gewöhnlichen Titel steht, Menexenos; ferner, wo Anklänge ähnlicher, mehr oder weniger deutlich wie aus fremder Quelle stammender und so angeführter Gedanken vorkommen, Politikos, Laches, Lysis, Protagoras; wo zwar Platon, aber ein nicht deutlich zu erkennender Gedanke citirt wird, Sophistes; der Euthydemos endlich aus Analogie mehrerer Sophismen, für die gerade dieses Gespräch eine ergiebige Quelle war. Mit der Frage nach der Aechtheit hängt zusammen, ob der Parmenides ächt ist oder nicht und dies führt von Neuem auf die Kritik des Aristoteles. Soweit dieselbe in den Abschnitten 5—8 Principien betraf, erkannten wir und fanden später durch die auf einzelne Stellen eingehende Prüfung bestätigt eigene Consequenzen der Aristotelischen Untersuchung dieser Principien in ihr. Die Gleichheit der ὕλη der Dinge und Ideen, welche sie annimmt, findet sich bei Platon nicht, dagegen aber im Obigen mehrfach angedeutete Schwierigkeiten. Diese traten besonders hervor, als die Ideen als Wesen schlechthin, statt den verschiedenen Bedeutungen, welchen das Sein und das Eine, wie das Nichtsein und Viele unterliegen, zu folgen, vielmehr und zwar eben als Einheiten oder als Seiendes von dem Einen und Vielen in der Erscheinung auf eine Weise so unterschieden wurden, dass ihre vielfachen Bedeutungen

als solche Einheiten oder als Seiendes umgangen werden und die Beziehung, dass eine Idee viele umfasst, neben der Beziehung auf die Dinge hergeht. Wer dieses leugnet, müsste auch für ächt zweifellos bezeugte Gespräche, wie den Timäos, den Philebos, verdächtigen, da diese Beziehungen in ihnen vorkommen. Darum ist der Ausdruck „Immanenz“ der Dinge in den Ideen für die Platonische Lehre nicht gerechtfertigt und zulässig. In dem Sinne, zu unterscheiden: nennt Platon im Timäos 52^d das Seiende, den Raum (als Aufnehmendes) und das Werden *τρία τριχῇ*. Die eben vorhergehende Stelle 52^c drückt die Immanenz nicht aus. Sondern das Verhältniss der Erscheinungen wird dem eines Bildes verglichen und die Erscheinung als Bild von der Idee unterschieden. Ihr ist dabei das Sein in dem Sinne nicht zugetheilt, worin Susemihl von demselben spricht. Es wird, wie schon oben gesagt, nach den Termini der Ideenlehre als eine Theilnahme bezeichnet, welche, so lange sie statthat, die Erscheinung nicht zur Idee und die Idee nicht zur Erscheinung macht. Aristoteles aber ist weder mit den Ausdrücken der Theilnahme, *μετέχειν*, *μεταλαμβάνειν* u. a. befriedigt; noch hält er das Abbildliche für mehr als leere Metapher. Mit Beidem verhält es sich in objectiver Beziehung ähnlich, wie in subjectiver mit der Anamnesis. Sie hängen mit der wesentlichsten Eigenthümlichkeit zusammen, um deretwillen von Ideenlehre überhaupt die Rede ist. Nun sagt Aristoteles metaphys. 987^b 13 und 14: Die Pythagoräer und Platon hätten beide zu suchen unterlassen, welcher Art die Mimesis (der Zahlen in den Dingen), welcher Art die Theilnahme (der Dinge an den Ideen) sei (*τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν*). Ueberweg benutzt die Stelle in Bezug auf den Parmenides. Aristoteles, sagt er, schweige nicht bloss von dem, was der Parmenides enthält, sondern er negire in jenen Worten, dass Platon jemals Untersuchungen der Art (wie sie im Parmenides sind) angestellt habe*). Wir kommen gleich darauf zurück, ob die Stelle in diesem Sinne, den schon Brandis be-

---

*) A. a. O. S. 176.

stritten hat*), zu benutzen ist. Das darf dem Aristoteles nicht entgegengehalten werden, dass Platon in ethischen, wie dialektischen Erörterungen vielfach nach der Einheit in vielfachen Erscheinungen, nach der Einheit der Tugend in vielfachen Aeusserungen derselben, nach der Einheit des Wissens in vielfachen Verzweigungen desselben, sucht und sie als aufzufinden annimmt. Es ist keine Erklärung der Art, wie nur die Voraussetzung, dass irgendwie an dem Vielfachen die Einheit sei. Die Einheit, nach der gefragt wird, bedeutet hier, wie immer, das Wesen und dieses folgt ihr, indem zwar die Verschiedenheit der Begriffe nach den verschiedenen Gegenständen, die jedesmal der Untersuchung unterliegen, nicht wohl zu übersehn war, indem aber diese Verschiedenheit nicht auf eine verschiedene Bedeutung der Einheit übertragen wird. Daher kommt's, dass der Ausdruck Eins ein Wesen, während die Idee selber ein Wesen in vielfacher Bedeutung bezeichnet. Was hier fehlt, ist die kritische Sonderung der Gattungsbegriffe von den Begriffen Sein und Eins, die sich bei Aristoteles findet. Dieser Unterschied zwischen ihm und Platon kann es sein, der ihn auch dort keine Erklärung der μέθεξις sehn liess, wo zwar im Allgemeinen die Nöthigung, Eins mit dem Vielen anzunehmen, wo aber vermöge des Ausdrucks „Eins“ für die Idee das besondere Wesen im Vielen nicht erwiesen wird und wo mithin die Voraussetzung beider seltsam mit ihrer Erklärung durch einander streitet. Dies ist im Parmenides der Fall, so dass er, ob er zwar im ersten Theil, wo erstens die Ideen und zweitens eine Theilnahme der πολλά an ihnen aufgestellt wird, die Bedenken enthält, welche der μετάληψις entgegenstehn, im zweiten Theile dadurch, dass er im Allgemeinen die Nöthigung erweist, Eins mit dem Vielen anzunehmen, den Gebrauch eines solchen oder dem ähnlichen Ausdrucks der Theilnahme nicht überflüssig macht.

38) Die Prüfung der Frage, wie eine Idee viele sein kann oder die Eintheilung, Ordnung und Beziehung der unter dem Werdenden, Vergehenden nicht begriffenen Ideen 14^{d}—18^{d} im Philebos hängt nur beziehungsweise mit der

---

*) In der Recens. der Ueberweg'schen Schrift in Fichte's Zeitschr. für Philos. Bd. 40. H. 1.

Frage nach der Theilnahme der Erscheinungen an einer Idee zusammen. Sie zeigt aber, was im vorigen Abschnitt gesagt wurde, dass diese Beziehung der Ideen unter eineinander neben der Beziehung auf die Erscheinungen hergeht. Freilich indem die Einheit und Vielheit einestheils der Dinge, anderntheils der Ideen in Beziehung auf Principien des Begränzten und Unbegränzten gestellt werden, zeigt sich, wenn man die Sache urgirt, sogleich im Zusammenhang mit 23^c—27^b eine völlige Mitaufnahme des letzteren unter das erstere und hebt den Grund der Lust auf, um deren Unterscheidung von der Einsicht und beider vom Guten halber die Prüfung des Verhältnisses erfolgt.

39) Indem sich die aristotelische Kritik der Principien zwar nicht nach der Art, wie dieselben von Platon behandelt sind, richtet und namentlich, was die Beziehung der Ideen zum Sein, Nichtsein, Begränzten, Unbegränzten, Einen und Vielfachen betrifft, zu den Argumentationen Platons so zu sagen umgekehrt sich verhält, — so lassen sich doch die Schwierigkeiten, welche die Ideenlehre wirklich treffen, erkennen. Es sind denn auch nicht etwa von Aristoteles bloss hineingetragene Bedenken, welche in den Stellen metaphys. 990^a 34—991^b 9 und, mit Ausnahme einer einzigen Abweichung 1079^b 3—11, ganz mit denselben fast unveränderten Worten 1078^b 31—1080^a 11 ausgesprochen werden. Sie haben Grund. Die nackte Schärfe, mit der sie hingestellt worden sind, ist zum Theil eine Folge der unumwundenen Consequenz dieser Kritik und muss zum Theil dadurch entschuldigt werden, dass Aristoteles durch Entschiedenheit gegen seinen berühmten Vorgänger seinen eigenen verschiedenen Standpunkt zu behaupten hatte. Nun finden sich unter denselben solche, die, soweit ein verschiedener Gesichtspunkt es erlaubt, ähnlich im Parmenides vorkommen, die also, wenn derselbe ächt ist, Platon sich selber aufgeworfen hätte. Jedenfalls kommen Beziehungen, wie sie von den im Parmenides enthaltenen Bedenken nicht fern sind und unter ähnlichen Gesichtspunkten auch sonst in unbezweifelt ächten Gesprächen vor. So wird in der oben angeführten Stelle aus dem Philebos berührt, wie die Ideen, als Einheiten vorausgesetzt, unter die Beziehungen des Werdenden und Unbegränzten gestellt, ihre Identität und

Einheit sogleich auf diesem Gebiet in Einem und Vielen behaupten, wo sie vielmehr entweder in das Viele übergegangen oder als Ganzes von sich selbst getrennt scheinen möchten. Die Lösung dieser Fragen beschäftigt den Platon jedoch dort nicht direct, und wenn sie vielmehr sogleich mit der anderen, um die es sich handelt, wie eine Idee viele sein könne, gegeben sein sollte, so läuft die im Abschnitt 38 hervorgehobene Schwierigkeit diesem Verfahren unter. Die Frage betrifft eine mögliche Vervielfältigung der Ideen; während das ähnliche Bedenken bei Aristoteles metaphys. 990ª 34—990ᵇ 8 oder 1078ᵇ 31—1079ª 4 von Verdoppelung der Dinge spricht. Mit dieser Abweichung enthält auch die Stelle 131ª⁻ᵉ im Parmenides dieselbe Frage, indem sie aufstellt, dass wenn die Idee ganz in dem Vielen ist, sie selbst viele, also eine Multiplication ihrer selbst ist. Die Kritik des Aristoteles an der erwähnten Stelle 1078ᵇ 31 beginnt mit einem historischen Rückblick auf die Entstehung der Lehre, die oben im Abschnitt 4 besprochen wurde. Sokrates hatte die Allgemeinbegriffe *τὰ καθόλου* und die Definitionen *τοὺς ὁρισμοὺς* nicht zu getrennten Wesen gemacht, *οὐ χωριστὰ ἐποίει*; dagegen diese, d. h. unter den Platonikern auch ihr Urheber, welcher Ideen zuerst aus den vereinten Einflüssen des Herakleit und Sokrates auf ihn annahm. Dann heisst es: „es begegnete ihm fast mit derselben Annahme, dass Ideen von allen allgemeinen Aussagen sind und etwas Aehnliches, wie Einem, der zählen will und glaubt, nicht zählen zu können, wenn die Zahlen geringer sind, wohl aber, wenn er sie zu mehreren gemacht habe. Denn mehrere (an der andern Stelle 990ᵇ 4 heisst es: gleich viel fast und nicht weniger) sind der Begriffe von den Dingen, deren Ursache suchend sie von diesen zu jenen vorgingen.“ Er fügt dem zur Begründung die Worte hinzu: *καθ' ἕκαστόν τε γὰρ ὁμώνυμόν ἐστι, καὶ παρὰ τὰς οὐσίας τῶν (τε) ἄλλων ἕν ἐστιν ἐπὶ πολλῶν, καὶ ἐπὶ τοῖσδε καὶ ἐπὶ τοῖς ἀϊδίοις*. Der Sinn ist, „weil sie so Ideen nicht bloss von der Substanz der Dinge, sondern auch von allem andern setzen, dessen Vielheit unter der Einheit gefasst wird und dies bei vergänglichen sinnlichen Dingen, wie bei unvergänglichen.“ Dies würde dann schon sagen, dass Ideen auch von relativen Begriffen angenommen werden. Aristote-

les fasst diese Consequenz aber noch an einer besondern Stelle 990[b] 15—17 und 1079[a] 11—13 in folgende Worte: *ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι* (1079[a] 11 heisst es: *ἀκριβέστατοι*) *τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρός τι ποιοῦσι ἰδέας, ὧν οὔ φαμεν* (1079[a] 12 heisst es: *φασιν*) *εἶναι καθ' αὑτὸ γένος*. Dieser Einwand kann „strenger (strengster)“ um der besondern Beachtung und Hervorhebung der relativen Begriffe halber heissen, die unter jener allgemeinen Consequenz nur eine bestimmte Classe bilden neben andern Classen. Trifft diese allgemeine Consequenz Platon: so kann, wie es scheint, er nicht auch zu denen gehören, welche sagen, dass von Relativ-Begriffen keine Ideen sind. Zu diesen rechnet sich Aristoteles nach der Stelle 990[b] 17 selbst. Wir hätten folglich Grund, die Kritik für eine summarische auch andere Platoniker betreffende zu halten. Noch eine andere Weise, diese Stellen zu verstehn, ist diese: die allgemeine Consequenz zieht Aristoteles vermöge jener Schärfe, deren Grund oben angegeben ist; ohne dass sie unrichtig zu nennen ist, kann Platon in näherer Durchführung der Ideenlehre die betreffenden Punkte nicht hinlänglich bestimmt haben. Gewöhnlich wird angeführt, dass im Phädon 74[bc], 101[a] und im Staate 479[b] von Ideen des Gleichen, der Grösse, des Doppelten die Rede ist. Wenigstens aber stellt im Phädon die Stelle 106[c] in Frage, ob gewissen Begriffen relativer Art, z. B. dem Ungeraden das Attribut zukommt, das ihnen, um Ideen zu sein, nach der Platonischen Theorie zukommen muss. Diese Unbestimmtheit veranlasste Aristoteles um so leichter, den Platonikern die Annahme relativer Ideen, zumal er sie nicht annahm, abzusprechen, da mit ihm auch Andere den Platon in diesem Punkte zweifelhaft finden und sich für die Aristotelische Ansicht entschieden haben mochten. Nach beiden Weisen ist die Behauptung Susemihl's*) in Beziehung auf Platon ganz unbegründet, dass ein Zeugniss von einer über die Schriften hinaus liegenden Form der Ideenlehre hier vorliege.

40) Aristoteles fährt 990[b] 8—11 (1079[a] 4—7), mit folgenden Worten zu neuen Bedenken überleitend, mit seiner Kritik fort: *ἔτι καθ' οὓς τρόπους δείκνυμεν* (1079[a] 4 heisst es: *δεί-*

*) A. a. O. S. 540. 541.

κνυται) ὅτι ἔστι τὰ εἴδη, κατ' οὐδένα φαίνεται τούτων· ἐξ ἐνίων μὲν γὰρ οὐκ ἀνάγκη γίγνεσθαι συλλογισμόν, ἐξ ἐνίων δὲ καὶ οὐχ ὧν οἰόμεθα (1079ª 7 heisst es: οἴονται) τούτων εἴδη γίγνεται: auf keine der Weisen, in welchen wir zeigen (gezeigt wird), dass Ideen sind, erscheint dies; aus einigen ergiebt sich kein zwingender Schluss, aus einigen werden auch von dem Ideen, wovon wir keine annehmen (sie keine annehmen). Wir bemerken dass Aristoteles 1079ª 4—7 sich nicht, wie 990ᵇ 8—11, zu den Platonikern rechnet, gleichsam als rührte diese Stelle aus einer früheren Zeit her, wo er trotz der Bedenken selbst noch ein Anhänger der Lehre war. Wenn dieses der Fall: so mögen wir schliessen, dass mehr die Anhänger Platon's, als Platon selbst mit ihnen zu thun hatten, dass es Aristoteles vorwiegend selber war, der sie anregte. Hierauf stellt er 990ᵇ 11—15 oder 1079ª 6—10 drei Einwände gegen die Ideen mit prägnanter Kürze auf. Sie setzen hinsichtlich ihrer Beziehung auf Platon seine, des Aristoteles, Ansicht über den Ursprung der Ideenlehre voraus. Während Platon darnach von der Wahrheit und Unveränderlichkeit der Begriffe auf die entsprechenden Objecte schloss, setzte er diese den um ihrer Veränderlichkeit und Unbestimmtheit halber unerkennbaren Dingen entgegen. Daraus schliessend glaubt Aristoteles die der Erkenntniss entsprechenden Objecte nach Platon's Ansicht auf substantielle beschränken zu dürfen. Indem er nun das Wesen der Erkenntniss nicht bloss auf solche Objecte sich erstrecken sieht, meint er darin einen Widerspruch der Ideenlehre zu finden, weil es Ideen von Allem, was erkannt werde, geben müsse. Dies scheint der Sinn der wenigen Worte zu sein: κατά τε γὰρ τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ἐπιστημῶν εἴδη.. ἔσται πάντων ὅσων ἐπιστῆμαί εἰσι. Später 990ᵇ 22—991ª 2 oder 1079ª 19—32 setzt er diese Consequenz der Platonischen Voraussetzung der Wahrheit der Erkenntniss voraus und stellt ihr umgekehrt die Nöthigung entgegen, welche aus jener, in dem Verhältniss der Ideen zu den Dingen beruhenden Natur der Ideen folgt, nämlich substantielle Wesen zu sein. Er bemerkt, dass so gut die theilnehmenden Dinge Substanzen sein müssen, als die Ideen, weil die Theilnahme, durch welche die Dinge das sind, was sie sind, eine einfache an den Ideen als Substanzen, nicht an ihren Accidenzien sei.

So kommt, im Zusammenhange betrachtet, diese Einwendung auf jene schon besprochene Consequenz zurück, vermöge welcher Aristoteles den Ideen wie den Dingen dasselbe Substrat zuschreibt. Dagegen aber sehn wir hier, inwiefern sich mit der Ideenlehre für Platon die Frage nach der Realität der Erkenntniss überhaupt auf's Innigste verflocht. Er glaubte dieselbe nicht ohne die Hinüberstellung der Ideen über alles Veränderliche behaupten zu können. Platon lag, wie es fast scheint, mehr von dieser allgemeinen Seite an der Wahrheit der Erkenntniss, als an der Durchführung der Ideenlehre im Einzelnen. — Zweitens wendet Aristoteles in den bezeichneten Stellen in gedrängter Kürze gegen die Ideen ein, dass, wenn jede Einheit eines Vielen Idee sei, Ideen auch vom Negativen sein müssen. Er supponirt, dass solche nicht angenommen seien, sagt darüber aber im Näheren nichts. Es darf dahingestellt bleiben, was Platon davon betrifft. Das Dilemma, das dem Gespräch „Sophist" unterläuft, im Allgemeinen, wie im Besondern der Negation ein Wesen zuzutheilen, dadurch aber consequent die Ideen gleichen Schwierigkeiten auszusetzen, wie die Dinge, würde, wenn Platon selber Ideen vom Negativen nicht angenommen hätte, dies als einen Widerspruch erscheinen lassen, aber so, dass ihre Annahme auf der andern Seite eine Aufhebung der Ideenlehre selber involvirt. — Ganz eigenthümlich ist der dritte, mit den Worten gemachte Einwand: *κατὰ δὲ τὸ νοεῖν τε φθαρέντος τῶν φθαρτῶν* (sc. *εἴδη ἔσται*)· *φάντασμα γάρ τι τούτων ἐστίν.* Wenn die Ideen den werdenden und vergehenden Dingen entgegengehalten werden als bleibende Objecte, weil der allgemeine Begriff etwas Bleibendes ist: so bleibt auch Etwas, ein *φάντασμα*, von jenen Dingen und so müsste, meint Aristoteles, auch von diesem gelten, was von den allgemeinen Begriffen gilt. Von diesem Einwande wird man leicht zur Frage geführt, welche Ansicht von dem einzelnen Ding, welche von der Wahrnehmung, Erinnerung, Phantasie, Vorstellung und ihrem Verhältniss zur Erkenntniss Platon hegte. Nach dem Theätetos ist die Seele das eigentlich Wahrnehmende, da der Sinn nur das Mittel ist, 184^{cd}. Da aber steter Fluss alle Wahrnehmung aufhebt, kann der Sinn das Mittel nur sein, wenn das Ding, mit dem er zu thun hat, nicht vollständig

fliessend ist. Hierüber findet sich jedoch speciell nichts Näheres bei Platon. Mehr findet sich über das Verhältniss der Wahrnehmung zur Erinnerung, wie sie mehr oder weniger deutlich und im Verhältniss zur Wahrnehmung des Dings Irrthum ermöglicht, Theätet. 191ᵃ—194ᵇ. Ueberhaupt aber ist Irrthum in der Vorstellung unerklärlich, so lange das Wesen des Wissens nicht erkannt ist, 199ᶜ—200ᵃ. Dass die Platonische Idee, den Grund der Erkenntniss bildend, Vorstellung, Erinnerung und Wahrnehmung irgendwie bedinge und dass den einzelnen Dingen dadurch ebensowohl, wie ihrer Auffassung in der Wahrnehmung nicht jene Selbstständigkeit zukomme, die Aristoteles ihnen beilegt, lernt man von Platon hauptsächlich mit der zu Hülfe genommenen Wiedererinnerungslehre, deren Bedeutung bereits im Abschnitt 4 besprochen worden, und wesentlich ist.

41) Aristoteles führt 990ᵇ 17, 1079ᵃ 13, ohne ihn näher zu erklären, neben dem von den Relativ-Begriffen genommenen zu den *ἀκριβέστεροι* (*ἀκριβέστατοι*) *λόγοι* gehörig, den Einwand an, den sogenannten *τρίτον ἄνθρωπον*. Sein Commentator Alexander meint, sie heissen „strengere," weil durch sie gezeigt werde, nicht bloss dass ein Gemeinsames ausser den einzelnen Dingen sei, sondern dass dasselbe ein Paradeigma, Vorbild sei, das die einzelnen Dinge nachahmen. Jedoch nimmt Aristoteles an einer besondern Stelle seiner Kritik 991ᵃ 20—991ᵇ 1 (1079ᵇ 25—35) die Fassung der Ideen als Urbilder vor, als glaube er, dass dieses urbildliche Verhältniss von dem gedachten Einwande, dem „dritten Menschen," unberührt bleibt. Sogleich wenn man diesen letzteren in der Stelle 132ᵃ⁻ᵇ im Parmenides erkennt: kommt jener auch im Parmenides getrennt in der Stelle 132ᵈ—133ᵃ vor. Ueberweg hat den Einwurf vom sogenannten dritten Menschen zu einem Beweis für die Unächtheit des Parmenides ganz besonders benutzt. „Aristoteles," so meint er, „hat jenen entsprechenden Einwurf im Parmenides 132ᵃ⁻ᵇ nicht gekannt; er würde sich sonst, da er dieses nicht andeutet, eines Plagiats schuldig gemacht, geistige Armuth in der Kritik bewiesen und nicht destoweniger bei Platonikern nichts ausgerichtet haben. Platon aber ist auf jenen Einwurf nicht gekommen; es ist für den Urheber einer Theorie unnatürlich, auf solche

„grundstürzende“ Einwände zu gerathen.“ Warum ganz besonders dieser Einwurf benutzt, warum gerade er mehr grundstürzend ist, als der schon im Abschnitt 39 behandelte und wenn auch unter verschiedenem Gesichtspunkte, so doch der Sache nach ähnlich im Parmenides vorkommende, dafür möchte sich ein entscheidender Grund nicht angeben lassen. Der Einwand gegen die Ideen als Paradeigmen 991^a 20—991^b 1, 1079^b 25—35) ist dieser: „zu sagen, die Ideen seien Paradeigmen und das Andere habe Theil an ihnen, ist *nichts sagen* und poetische Metapher. Was ist denn das im Hinblick auf die Ideen Wirkende? Sein und werden kann ein Aehnliches, auch nicht nach jenem Nachgebildetes, so dass ein gerade so beschaffener Sokrates werden kann, ob nun ein Sokrates ist oder nicht; ganz ähnlich aber offenbar, dass (er werden kann), auch wenn ein unvergänglicher Sokrates wäre.“ Nach diesen das Ueberflüssige eines Paradeigma erweisenden Worten berührt Aristoteles noch die Schwierigkeiten, die sich ergeben, gesetzt dasselbe wäre, mit diesen Worten: „Auch werden mehrere Paradeigmen für dasselbe sein, wie auch Begriffe, z. B. für den Menschen die Begriffe: lebendes Wesen, zweifüssiges Geschöpf, sogleich aber auch der Mensch an sich. Ferner werden die Begriffe nicht bloss Paradeigmen der Aestheta, sondern auch ihrer selbst sein, so dass dasselbe Paradeigma und Bild sein wird.“ Hiermit kann Parmenides 132^d—133^a verglichen werden. Sokrates sagt dort: „Eigentlich scheint es mir sich so zu verhalten: die Begriffe stehen gleichsam als Paradeigmen in der Natur da, die andern Dinge aber sind diesen ähnlich und Nachbildungen derselben, ὁμοιώματα. Parmenides aber entgegnet: Wenn Etwas dem Begriffe ähnlich ist, so ist der Begriff demselben unmöglich *nicht* ähnlich. Sie haben beide an *einem* und demselben Begriff Theil, und da das, was dem Begriffe ähnlich ist, dieses Aehnlichen als des Begriffs selber Theil hat: so ist es unmöglich, durch den Mittelbegriff des Aehnlichen Idee und Ding zu unterscheiden oder bei der angenommenen Möglichkeit erscheint neben der angenommenen Idee immer eine andere Idee, der sie ähnlich ist.“ Dieses letztere entspricht den Worten des Aristoteles, dass die Begriffe Paradeigmen ihrer selbst sein werden, wenn man sie annimmt. Die Stelle

im Parmenides 32^{a-b}, worin Ueberweg den sogenannten „dritten Menschen" zu erkennen glaubt, nimmt auf den Begriff der Aehnlichkeit und des Paradeigmatischen keine Rücksicht. Sie fasst den Begriff als ἕν, das in dem an den vielerlei Dingen Erscheinenden sei und als ein an sich Bestehendes gedacht wird. Der Einwand dagegen geht darauf hinaus, dass zu einem solchen Eins an sich und dem Vielfachen an den Dingen ein neuer Begriff hinzutrete, durch welchen beide das erscheinen, was sie sind, und dass der darin beruhende Regress auf immer wieder neue gleiche Begriffe führe. Im Wesentlichen läuft dies auf dasselbe mit dem Einwand gegen das Paradeigmatische der Ideen hinaus. Der unendliche Regress, der in dem letzten Einwand gegen die Ideen spricht, ist gewissermassen umgekehrt in der Stelle Timäos 31^{ab} ein Grund für dieselben, indem Einheit und Vorbild der Welt vorausgesetzt sind. Denn die Beweisführung dieser Stelle geht davon aus, dass nur ein alle Wesen, die mittelst des Denkens erfasst werden, umfassendes Wesen sein kann, welches, wenn es ein zweites neben ihm gäbe, nicht mehr Vorbild, sondern selbst Nachbild eines es selbst mit dem zweiten umfassenden Wesens sein würde. Die Stelle im Parmenides 132^{d}—133^{a} beweist dagegen, dass ein Verhältniss von Vor- und Nachbild überhaupt unmöglich und ähnlich greift die obige Aristotelische Stelle metaphys. 991^{a} 20—991^{b} 1 die Möglichkeit desselben an. So enthält der Parmenides entschiedenere Angriffe gegen die Voraussetzungen sowohl als der Timäos, als auch als der Philebos, dem Stand- und Gesichtspunkte des Aristoteles hierin sich nähernd. Zwar geht der zweite Theil desselben wieder von den Voraussetzungen aus, ein indirectes Verfahren beobachtend, was für die Ideen und das Viele folge, je nachdem angenommen wird, das Eine sei oder sei nicht. Wir sagten oben im Abschnitt 37, in welchem Unterschiede zwischen Platon und Aristoteles es beruhn könne, dass dieser in diesem Theil des Parmenides keine Erklärung der Art der μέθεξις sähe. Wir müssen jetzt hinzufügen, dass der zweite Theil in Missverhältniss zu den im ersten Theile aufgeworfenen und begründeten Bedenken steht, da unter diesen solche sind, welche die Ideen überhaupt, also auch trotz der Fassung aufheben, in der sie

im zweiten Theile mit dem Vielen gesetzt werden. Denn gesetzt auch, diese Fassung wäre die, dass sie zeitlos oder nicht in der Zeit sind: so wären sie dadurch von dem Vielen nur accidentiell unterschieden. Es berührt nicht ihr substantielles Sein oder das, wodurch sie eigentlich Ideen sind und sein sollen. Das sollen sie aber trotz der erregten Schwierigkeiten, die gerade darin wurzeln. Das weiss auch Aristoteles. Besonders die schon im Abschnitt 40 angeführte Stelle metaphys. 990^b 22 — 991^a 2 (1079^a 19 — 32) hebt dies hervor und erinnert an das Accidenz der Ewigkeit, welches wieder an jenes Zeitlose im Parmenides erinnert. An diese Stelle knüpft folgende 991^a 2 — 8 (1079^a 32 — 1079^b 3): „Und wenn der Begriff der Ideen und der theilnehmenden Dinge dasselbe ist: so wird etwas Gemeinsames sein (an dem jene wie diese Theil haben); denn warum wäre die Zwei für die veränderlichen Zweiheiten mehr, als für die zwar vielen, aber unveränderlichen (die mathematischen) eins und dasselbe, oder für die Zwei als Idee (mehr), als für eine gewisse (Zwei)? Wenn der Begriff aber nicht dasselbe: so wäre er (bloss) homonym und ähnlich, wie wenn man einen Menschen Kallias und Holz nennt, keine Gemeinsamkeit derselben berücksichtigend.“ Wenn diese Stelle nicht in der Weise mit der vorhergehenden zusammenhängt, welche Bonitz in seinem Commentar zur Metaphysik S. 115 darlegt — und er selber zweifelt, ob dies der Fall, — so soll sie, meint sowohl Bonitz, als auch vor ihm schon Zeller, denselben Einwand bezeichnen, der 990^a 17 (1079^a 13) unter dem blossen Titel „des dritten Menschen“ angeführt worden ist. Liesse demnach die hier gebrauchte Wendung *ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων κτλ.* zweifelhaft, ob der sogenannte „dritte Mensch“ ein dem Aristoteles eigenthümlich angehöriger Einwand, oder nicht vielmehr ein von ihm nach fremder Quelle wiederholter ist: so würde die Ausführung derselben dort beweisen, dass er jedenfalls von Aristoteles in seinem Sinne adoptirt und in sein Eigenthum übergegangen ist. Sogleich wäre in der Stelle eine authentische Interpretation des „dritten Menschen“ gegeben. Er bezeichnete nämlich das (dritte) Gemeinsame, an dem (wiederum) Ideen und Dinge Theil nehmen, nachdem jene um dieser willen angenommen sind. Das ist denn allerdings das-

selbe, was der Parmenides 132[a b] sagt. Da nun auch nicht abzusehn ist, was anders der „dritte Mensch" bezeichnet: so ist ein von Susemihl*) geäusserter Zweifel, ob er denn dasselbe mit dem im Parmenides enthaltenen Einwand ist, beseitigt. Hat Aristoteles in der genannten späteren Stelle die allerdings abrupte und kurze Form, den Einwand in der früheren Stelle bloss als den „dritten Menschen" zu bezeichnen, erklärt: so kann in dieser eine vorläufige Aufstellung beabsichtigt sein, die durch die spätere Stelle das Räthselhafte verliert, vermöge dessen er den Lesern unverständlich war. Kurz und abrupt sind auch die im Abschn. 40 besprochenen Einwände 990[b] 11—15 (1079[a] 6—11) und auch diese erhalten zum Theil später 990[b] 22—991[a] 2 (1079[a] 19—32) eine nähere vollständigere Darlegung. Deuschle schliesst: es müssen besondere Umstände gewesen sein, unter denen allein Aristoteles erwarten durfte, mit der räthselhaft andeutenden Form seines Einwurfs von seinen Lesern verstanden zu werden, und daraus folgert er, dass so lediglich in des Parmenides früherem Dasein die Entschuldigung für die dunkle Schreibweise des Aristoteles an dieser Stelle gefunden werden könnte (a. a. O. S. 683). Nach Obigem ist dies leicht ein Fehlschluss. Berichtigt wird er nicht, wenn ihm Susemihl hinzufügt, dass die Aporie im Parmenides doch schon den Namen *τρίτος ἄνθρωπος* empfangen haben müsse und aus der Stelle *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* 178[b] 36 sqq. zu zeigen versucht, dass der *τρίτος ἄνθρωπος* mit Platon gar nichts zu thun habe, auch ausserhalb der Platonischen Ideenlehre sein Wesen trieb. Denn wenn letzteres der Fall war: so bleibt die Anwendung auf die Ideenlehre dem Aristoteles eigenthümlich und der auch in anderem Sinn umgehende Terminus *τρίτος ἄνθρωπος*, wenn ihn Aristoteles auf den ihm schon bekannten Einwurf im Parmenides angewandt hätte, enthielt um so mehr eine Aufforderung, den abweichenden Sinn, in welchem er im Parmenides schon gebraucht war, zu betonen und also noch weniger, als wenn er nur in einem Sinne gälte, die ausdrückliche Notiz auf Platon fehlen zu lassen. Jedoch sind

*) In einem von ihm herausgegebenen Aufsatze von Deuschle in den Jahn'schen Jahrbb. 1862. (85/86). H. 10. S. 681—699.

diese Einwände gegen Ueberweg den beiden Gelehrten selber nach S. 685 nicht stichhaltig. Offenbar lautet hier wiederum doch auch die Stelle bei Aristoteles nicht so, dass die entgegengesetzte Deutung, Platon habe diese Consequenz ausgesprochen, wahrscheinlich ist und dies kann nicht als stichhaltiger Beweis aufgestellt werden, wie es S. 687 von ihnen geschieht. Richtiger wird von ihnen darauf hingewiesen, dass eine Beziehung, wie sie von den im Parmenides vorkommenden Bedenken nicht fern ist, im Philebos begegne. Darauf machten wir selber im Abschnitt 40 aufmerksam und kamen im Abschnitt 41 zu der Ansicht, dass die Einwände in jenem entschiedener gegen die Voraussetzungen der Ideenlehre sich wenden, als die dort oder im Timäos berührten Schwierigkeiten in denselben. Richtiger zwar auch, aber doch nicht entscheidend, um zu beweisen, dass Aristoteles mit dem „dritten Menschen" auf dem Parmenides fusse, ist die Hinweisung auf die eigene Inconsequenz oder das eigene Uebersehn des Aristoteles hinsichtlich der Relativ- und der negativen Begriffe, wenn man vergleicht, was im Abschnitt 40 s. f. über jene und im Abschnitt 41 über diese gesagt ist. Sie beweisen höchstens die Macht der eigenen Consequenzen auf die Aristotelische Kritik, die ihn möglicherweise dahin zu führen vermochte, die eigenen Platonischen Einwände zu übersehn. Aber in der That; hätte denn, wenn man dies Uebersehn nicht einräumen mag, Aristoteles sich eines Plagiats wirklich zu Schulden kommen lassen, gesetzt er hätte diesen, aber auch die anderen nicht minder gewichtigen Bedenken im Parmenides gelesen? Ist ein Fälscher, wer nach Begründung seiner principiellen Abweichungen und der gegnerischen Schwächen dieselben Einwürfe, die dieser sich gemacht, ohne sie überwunden zu haben*), aufstellt? Nein. Höchstens mag ihm vorgeworfen werden, dass er Platon nicht nennt. Auch dies Versehn wird geringer, wenn die principielle Kritik consequent und entscheidend war. Platon auf der andern Seite, an den angeführten Stellen im Philebos und im Timäos der Schwierigkeiten seiner Voraussetzungen

*) Denn dies ist mit Brandis in der angeführten Recension der Ueberwegschen Schrift zu behaupten.

sich bewusst, konnte, ohne dass es für ihn als Urheber überrascht, zu entscheidenderen Bedenken gegen dieselben — sei es früher, sei es später, je, wie man sich für eine der hier möglichen Auffassungen entscheidet, — kommen und der Form nach erinnern diese im Parmenides aufgestellten Bedenken an die Aristotelischen Einwände, mit denen sie dem Sinne nach zusammenfallen, nicht. Auch sind noch andere Einwände darin, die sich bei Aristoteles so nicht finden und fordern Erklärung ihres Ursprungs, wenn man annimmt, der Parmenides sei ein in Folge der Aristotelischen Kritik gegen dieselbe gerichtetes Gespräch. Dass die Ideenlehre nicht ohne Angriffe von Antisthenes blieb, ist sonsther und aus dem Euthydemos bekannt. Gehoben aber sind die Einwände nicht. Wenn angenommen wird, dass durch die Mittelbegriffe der Zeit und der Zeitlosigkeit Dinge und Ideen unterschieden werden, dass ausser der Zeit die Ideen als solche sich behaupten und ihr Verhältniss zu den Dingen dem der Zeit zur Zeitlosigkeit (Ewigkeit) entspricht: so verwechselt man das Accidenz mit dem Wesen oder der Idee als solcher und übersieht, dass 157[a] im Parmenides im Moment (dem ἐξαίφνης) des Uebergangs weder Eins noch Vieles ist, so dass, Eins metaphorisch auf das Zeitlose oder Ewige angewandt, auch dieses als Eins nicht ist. Unter dieser Verwechslung ist es allerdings möglich, die Schwierigkeiten für gelöst zu halten, welche der Parmenides aufstellt. Platon meinte das vielleicht. Ja dies ist sogar wahrscheinlich, da er die Ideen auch ausserräumlich nennt. Und diess weiss Aristoteles nach physic. 209[b] 33: *Πλάτωνι μέντοι λεκτέον.... διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί, εἴπερ τὸ μεθεκτικὸν ὁ τόπος, εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ὄντος τοῦ μεθεκτικοῦ εἴτε τῆς ὕλης ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφεν.* Aber, wie man sieht, verlangt er auch nach einem Grund dafür, den er im Timäos nicht hat finden mögen, da er trotz desselben vielmehr jene Consequenz seiner Kritik zieht, wornach Ideen und Dinge gleiches Wesens sind. In diesem Fall ist zwar diese Consequenz entscheidend gegen die Ideenlehre. Die gemachten Einwände des „dritten Menschen,“ des endlosen Paradeigma, der Multiplication der Ideen, sind aber nur im Zusammenhange mit ihr mittelbar entscheidend, ohne dieselben, wie

im Parmenides, von der Bedeutung nicht, die ihnen Ueberweg unmittelbar zuschreibt. Bis so weit ist das Schweigen des Aristoteles über den Parmenides nicht zu einem positiven Zeugniss seiner Unächtheit zu machen, mag es immerhin auffällig sein. Denn eine evidente Beziehung auf ihn fehlt bei jenem. Wenigstens die von Trendelenburg*) angeführte Stelle phys. 187ª 1 sqq. *ἔνιοι δὲ ἐνέδοσαν τοῖς λόγοις ἀμφοτέροις, τῷ μὲν ὅτι πάντα ἕν, εἰ τὸ ὂν ἓν σημαίνει ὅτι ἔστι (καὶ) τὸ μὴ ὄν· τῷ δὲ κτλ.* (von Simplicius auf den Sophisten bezogen) betrifft ihn nicht oder doch nicht evident.

42) Einestheils findet sich in der ausführlichen Kritik der Ideenlehre an den genannten Stellen noch ein Einwand, von dem die als ihr Princip bezeichnete und an die Idealzahlen erinnernde *πρώτη δύας* berührt wird, metaphys. 990ᵇ 17—22 (1079ª 14—19). Anderntheils vermisst Aristoteles in anderen Einwänden, von denen einer bereits im Obigen besprochen ist, die Ursächlichkeit in den Ideen, 991ª 8—991ᵇ 9 (1079ᵇ 12—1080ª 11). Was jenen betrifft, so ist zwar wohl der Terminus *πρώτη δύας* ein der Platonischen Schule eigener gewesen. Der Sinn jedoch, in welchem die Dyas Princip der Ideen und Dinge gewesen sei, ist nicht Platonisch. Dies steht mit der von Aristoteles an die Ideenlehre gelegten Consequenz in Verbindung. So will ohne Zweifel namentlich die Stelle metaphys. 987ᵇ 21—988ª 1, soweit sie Platon betrifft, interpretirt sein. Die Stelle, von der hier jetzt die Rede ist, sagt, dass die Beweise hinsichtlich der Ideen überhaupt das aufheben, was sie mehr noch, als selbst, dass die Ideen seien, seiend wollen; es trifft sich nämlich, dass nicht die erste Zweiheit, sondern dass die Zahl ist und das Relative eher als die Ideen und dass Alles, was mit den Ansichten über jene übereinstimmt, den Principien entgegensteht.

Die Ursächlichkeit in den Ideen vermisste Aristoteles, indem er metaphys. 991ª 8—11 (1079ᵇ 12—15) sagt: *πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἄν τις, τί ποτε συμβάλλεται τὰ εἴδη (ἢ) τοῖς ἀϊδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ φθειρομένοις· οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστὶν αἴτια αὐτοῖς.* Er hat diesen Worten hinzugefügt, dass die Ideen,

*) de id. et num. p. 25.

um die Dinge zu erkennen, nichts beitrügen, weil ihr Sein ein anderes als das dieser sei. Mithin kann, insofern man erst ein Ding erkenne, wenn man das Sein desselben erkannt habe, aus dem Sein der Ideen das der Dinge nicht erkannt werden. Zweitens trügen sie ebenfalls nichts zum Sein der Dinge bei, die das, wodurch sie sind, in sich haben und mithin von den Ideen nicht erhalten. Dann bemerkt er, dass sie etwa die Ursache scheinen möchten in der Weise, wie eine Mischung Farbe Ursache des farbigen Dings ist. Aber dies sei leicht zu widerlegen, wie es denn eine Behauptung sei, die auch schon von Eudoxos und Anaxagoras vorgebracht worden. Ohne die Wiederlegung ausdrücklich anzuknüpfen, zieht er vielmehr die Ansicht von den Ideen als Paradeigmen, die wir bereits im vorigen Abschnitt berührten, in diese Verbindung mit der mangelnden Ursache derselben und führt hiergegen die gedachten Schwierigkeiten an. Behauptend ferner, dass unmöglich das Wesen ein von dem, dessen Wesen es ist, getrenntes sei, frägt er: *πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὖσαι χωρὶς εἶεν*; „Im Phädon heisst es so, dass die Ideen die Ursache des Seins und des Werdens sind. Jedoch entgegnet er, gesetzt auch die Ideen seien, so werden gleichwohl nicht die Dinge (*τὰ μετέχοντα*), wenn nicht das wäre, was bewegen soll. Es wird viel anderes auch, z. B. ein Haus, ein Ring, wovon wir sagen (*φαμεν*; 1080ª 6 heisst es: *φασὶν*), dass es keine Ideen giebt, so dass offenbar auch Anderes durch solche Ursachen, wie das genannte, sein und werden kann.“ Uebrigens ist dies nicht die einzige Stelle, wo Aristoteles über diesen Punkt sich ausspricht. Auch in der Stelle 992ª 24 — 992ᵇ 1 (*ὅλως δὲ ζητούσης τῆς σοφίας περὶ τῶν φανερῶν τὸ αἴτιον, τοῦτο μὲν εἰάκαμεν κτλ.*) kommt er darauf zurück so, dass er auch die von ihm angegebenen anderen Principien, das formale, finale, materiale, bei Platon und den Platonikern nicht oder wenigstens mangelhaft findet. Schon vorher 988ᵇ 1 — 6 spricht er das materiale und bewegende Princip ihnen ab. 992ᵇ 7 ist er unentschieden, ob vielleicht den Ideen aus der *ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις* Bewegung zukomme, die nirgends woher käme, wenn nicht daher. Er findet de gen. et corr. 335ᵇ, dass die Ideen, da sie und das *μεθεκτικόν* immer sind, wenn jene die Ursache sind, unauf-

hörlich und nicht abwechselnd die Dinge, bald, bald nicht, werden lassen müssten. Dieser Einwand möchte gegen den Phädon schwerer wiegen, als selbst der mit namentlicher Anführung desselben oben angeführte und die Stelle 100[b]—102[a] in demselben berücksichtigende. Unter allen Stellen in den Platonischen Schriften macht diese am eingehendsten mit der Ursächlichkeit der einzelnen Ideen sich zu thun. Hierauf ist die Aufmerksamkeit des Aristoteles gerichtet. Ob ein Zusammenhang derselben mit anderen Stellen vorhanden ist, wo Platon von einer schöpferischen Ursache im Allgemeinen spricht, fragt er nicht. Aber Stellen, wie der Timäos 28[a] sqq., Sophistes 265[b], haben ihm nicht das in jener Beziehung Vermisste ersetzen können. Seine Kritik der Ideen konnte in dem Weltschöpfer oder im Gottesbegriffe Platons unmöglich das bestehen lassen und anerkennen, was sie als solches widerlegt und aufhebt. Bei Platon aber hat die Schöpfungs-Idee ihre Bedenken. Wir denken zunächst an den Timäos. Aber auch im Sophisten sind die Gegensätze von Selbst-Schaffen und Bilder-Schaffen unklar, nicht bloss insofern, wie die μίμησις als eine Art des Schaffens zu verstehn ist, nicht deutlich oder nach 265[b] wieder berührt, sondern mehr noch, insofern, wie sich mit der natürliche Erscheinungen selbst-schaffenden Ursache die ausgesprochene Ansicht von dem Abbildlichen derselben verträgt, nicht evident wird.

43) Die aus Aristoteles im Obigen geschöpfte ursprüngliche, sowie ohne Zweifel auch schon entwickeltere Form der Platonischen Lehre liess das Verhältniss wenig erkennen, in welchem die für dieselbe wichtige Idee des Guten und in und mit ihr die Ethik zu beiden steht. Es fehlt darüber dem Aristoteles das Eingehn nicht, weder im Einzelnen noch principiell. Dennoch tritt es in dem Grade zurück, als wenigstens in den Platonischen Schriften die obigen principiellen Untersuchungen mit ethisch-principiellen verbunden, in sie aufgenommen sind und als die einzelnen ethischen Fragen in denselben eine allgemeine Richtung auf die principielle Idee des Guten zeigen. Es wurde im Abschnitt 4 gesagt, dass in den, das Entstehn der Ideenlehre berührenden Stellen metaphysic. 987[a] 32 — 987[b] 9 (1078[b] 11=17) Aristoteles

zwar auf die, der Ethik vorwiegend geweihte Tendenz der Sokratik aufmerksam mache, ohne jedoch den Einfluss derselben auf die Platonische Philosophie bestimmt zu bezeichnen, ohne erkennen zu lassen, in welches Verhältniss die Ethik zu dem in Beziehung auf Herakleit von Platon aufgefassten Definitionsverfahren sich stellte. Dieses Verhältniss in dem Sinne zu entwickeln, wie denn doch nach Aristoteles die Idee nicht mehr eine Folge der Beschäftigung mit ethischen Gegenständen, als eine durch die Beziehung auf Herakleit gegebene Folge der Begriffsbestimmung gewesen ist, ist eine Aufgabe, die hierher in ihrem ganzen Umfange nicht gehört, sondern ein Theil ist einer Betrachtung der Sokratik und der Platonischen Auffassung derselben. Da würde sich zeigen, wie die Ideenlehre ein durch Geschichte und Geist der Hellenischen Philosophie organisch hervorgetriebenes Product war. Hier kommt es auf die, in Betreff der Ideen in der oben besprochenen Weise geübte Kritik des Aristoteles in speciellem Bezug zu der Ethik an, um zu verstehn, wie beides mit einander zusammenhängt. Ohne zwar in der fundamentalen Kritik der Ideenlehre sogleich die Wurzeln darzulegen, die für dieselbe in dem Boden der Ethik lagen, greift doch Aristoteles an andern Stellen auch diese an. Denn das Gute im Verhältniss zu dem Eins als Princip ist ihm metaphys. 1091^a 29—1092^a 11 ein Gegenstand seiner Polemik. Der Sokratische Satz, dass Tugend ein Wissen sei, ein von Platon festgehaltener und ein eigenthümlich ausgebildeter Kern seiner Schriften, wird von Aristoteles ethic. Nicom. 1144^b 17. sqq. 1146^b 31. sqq. 1179^b 23 sqq. beanstandet. Beide Punkte sind wichtig und betreffen die Platonische Philosophie im Verlaufe ihrer ganzen Entwicklung. Der letztere Satz nämlich lässt sich in fast allen Schriften finden; der erstere Punkt dagegen wird in der Kritik der Idealzahlen-Lehre berührt, mit welcher sie daher ohne Zweifel in Verbindung gesetzt worden war, nachdem sie die Entwicklung der Ideenlehre bis dahin durchlaufen hatte, denn jene war eine spätere Gestalt dieser.

44) Achten wir zunächst auf die Kritik des Aristoteles hinsichtlich des letzteren Satzes. Er spricht im 6. Buch der Nikom. Ethik von der φρόνησις, der Klugheit, der Fertigkeit, nach richtigen Einsichten in Dingen, welche die menschliche

(von ihm im 1. Buch festgestellte) Glückseligkeit betreffen, zu handeln. Er hat sie in ihrem Zusammenhange mit anderen ihr verwandten Vorzügen und Vollkommenheiten des Verstandes dargestellt. Die Stelle 1143ᵇ 18 sqq. bespricht ihr Verhältniss zur Weisheit, das Verhältniss beider zur Glückseligkeit und wie die sittliche Anlage durch sie zur Tugend wird. „Wie es in Absicht desjenigen Erkenntnissvermögens, welches das Wahrscheinliche zum Gegenstande hat, zweierlei Vollkommenheiten giebt, die eine *δεινότης* (natürlicher Scharfsinn), die andere: Klugheit: so giebt es in Absicht des sittlichen Wollens zwei ähnliche Vorzüge, die natürliche Anlage des Temperaments und die wirkliche Tugend.“ Diese ist ohne Klugheit nicht möglich. Daraus sei — heisst es 1144ᵇ 17 — die Meinung entstanden: *τὰς ἀρετὰς φρονήσεις εἶναι καὶ Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει, τῇ δ' ἡμάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως καλῶς ἔλεγεν.* Den Sinn dieser Worte klärt das Folgende auf: bei Aristoteles gehört zur Tugend das Hinzutreten der *φρόνησις* zur natürlichen *ἕξις* für dieselbe; bei Sokrates ist die *φρόνησις* selbst die Tugend; oder Tugend ist nicht die Fähigkeit *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*, sondern *ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις*; bei Sokrates sind die Tugenden *λόγοι*, *ἐπιστῆμαι*, bei Aristoteles mit denselben verbunden. Es ergiebt sich aus diesem Unterschiede, warum Aristoteles 1145ᵇ 23 zu den Schwierigkeiten, die sich nach den verschiedenen Ansichten über die *ἀκρασία* und *ἐγκράτεια* ergeben, auch diejenige rechnet, welche sich ergiebt, wenn Sokrates annahm: *οὐθένα ὑπολαμβάνοντα* (wissentlich) *πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν.* Denn nothwendig muss er, der die Tugend nicht für das Wissen selbst, sondern für eine Verbindung desselben mit der *ἕξις* hält, ihren Gegensatz zur Unwissenheit in Beziehung auf Handlungen weniger schärfen und das Wissen mehr empirisch, weniger schlechthin, wie Sokrates, in der Ethik betrachten. Nun sagt Aristoteles schon gleich, wo er die Ansicht des Sokrates anführte 1145ᵇ 27—31: „Dieselbe sei den augenscheinlichsten Thatsachen entgegen und es müsste hinsichtlich des Zustandes, wenn er ja durch Unwissenheit herbeigeführt wird, geforscht werden, welche Art der Unwissenheit ihn herbeiführe;

denn dass der Unenthaltsame, bevor er in den Zustand kam, nicht glaubte (dass er so handeln müsse), ist klar.“ In der späteren ausführlicheren Lösung der Schwierigkeiten 1146ᵇ 6 sqq. betrifft dann Manches auch jene Ansicht, deren erklärliches Entstehn 1147ᵇ 14—17 dabei sogleich erläutert wird. Es wird nämlich die *δόξα καθόλου*, welche auf ein Allgemeines geht, von einer andern, welche das Einzelne betrifft, unterschieden. „Letztere steht unter der Herrschaft sinnlicher Empfindungen.“ Wenn beide mit einander harmoniren: so wird die Schlussfolge (*τὸ συμπερανθέν*) aus ihrer Vereinigung, wofern die Sache theoretisch ist, dieselbe sogleich bejahen, sofern sie praktisch ist, wird sie sogleich zur Ausführung gebracht werden. Sie können aber auch nicht harmoniren und in diesem Fall kann in praktischer Hinsicht die Begier leicht den Menschen gegen seine Meinung mit sich fortreissen. Im einzelnen Fall gleicht dieser Zustand einem Rausch, der diejenige Erkenntniss verdunkelt, welche das Sinnliche betrifft, nicht diejenige, welche das Allgemeine betrifft und mehr wissenschaftlich ist. Insofern nun Sokrates an letztere Erkenntniss dachte, sehe man, wie er auch zu jener Ansicht kommen mochte, dass der Wissende immer sittlich sei, Niemand wissentlich das Böse thue. In Folge dieses, in der Tugend die Identität des Wissens und Willens ausdrückenden Satzes ergiebt sich fast unmittelbar als gleichbedeutend der andre Sokratische Satz, dass Jeder das Gute will, Niemand freiwillig das Böse thut und böse ist. Aristoteles modificirte folglich auch diese Bedeutung des Willens nicht minder, wie die des Wissens. Unleugbar haben seine Unterscheidungen und Erläuterungen der hier in Betracht kommenden psychischen Vorgänge und Bethätigungen in theoretischer und praktischer Beziehung nicht bloss der concreten Einsicht in sie gedient, sondern sie enthalten auch Vieles, was in der Sokratischen Ethik unentschieden geblieben war. In speculativer Hinsicht geht trotzdem jener Sokratische Satz so tief, dass leicht alle Unterscheidungen ihn nicht ermessen. Jedenfalls betont Aristoteles die Freiheit des menschlichen Willens, mit der er gut oder schlecht ist, an mehreren Stellen, so namentlich in der Nikom. Ethik 1113ᵇ 6 sqq. und es war dies consequent, da ihm, wie wir sahn, weder die Tugend unmittel-

bar indentisch mit dem ὀρθὸς λόγος, noch auch der Wille im engeren Sinne mehr, als von der Vernunft geleitet wird, nicht sie selber ist. Im Kleineren Hippias geht aus der Stelle 373[b]—375[d] hervor, dass der Wissende gut und schlecht sein kann. Es liegt zu Grunde, dass er um des Wissens willen nicht schlecht sein will. Dort wird die Analogie mit dem Wissen in Künsten und Fertigkeiten benutzt, zu zeigen, wie auch in sittlicher Beziehung, ähnlich wie in Beziehung auf Künste und Fertigkeiten, derjenige besser sei, der ἑκών, als der ἄκων fehlt. Aristoteles sagt dagegen in der erwähnten Ethik 1140[b] 22: ἐν μὲν τέχνῃ ὁ ἑκὼν ἁμαρτάνων αἱρετώτερος, περὶ δὲ φρόνησιν ἧττον, ὥσπερ καὶ περὶ τὰς ἀρετάς. Auch dies dient, um die Verschiedenheit zu erkennen, wie Platon, dem Aristoteles gegenüber, den Sokratischen Satz behandelte. Nach Platon hat zwar der Gute je mehr Fähigkeit, das Schlechte zu thun, und der vorsätzlich Fehlende wäre, wenn er fehlt, der Gute. Der Zweifel jedoch, ob ein solcher sei, ist sogleich die nähere Bestimmung des Willens. Denn der Begriff des Guten schliesst das Vorsätzliche nach der Seite des Schlechten hin aus, den guten Willen in sich, dem gegenüber ein schlechter Wille nur als Unvermögen, Unfreiwilligkeit, Unwissenheit erscheint. Während ihm so der Wille mit dem Wissen zusammenfällt, ist dies nach Aristoteles nicht der Fall und der gute, wie der schlechte Wille behaupten sich beide neben dem Wissen oder der Klugheit. Letztere vertritt in praktischer Beziehung zunächt das in Betracht kommende Wissen.

45) Platon nahm die Sokratischen Sätze so auf, dass der darin liegende Begriff des Guten ihm zu einer Voraussetzung principieller Art wurde. Es giebt keine Platonische Schrift, wo jene principielle Voraussetzung nicht wäre und ein Unterschied zwischen den Schriften besteht nur darin, dass in einigen indirecte Methode vorwiegt, welche auf sie hinführt, während in anderen dieselbe zu Grunde gelegt ist, um von ihr auszugehn und zu construiren. In gewissem Sinne sind alle Platonischen Schriften ethisch und in allen lässt sich auch der Einfluss jener Voraussetzungen erkennen. Daher hängt die Aristotelische Kritik der Ideenlehre im Obigen von der vorwiegend physischen Richtung ihres Urhebers ab, wenigstens

soweit sie den Zusammenhang der Ethik mit der Lehre von den Ideen nicht unmittelbar erkennen lässt und die zurücktretende Kritik der Ethik ist eine Folge dieses Umstandes. Doch bleiben die Stellen metaphys. 987^{a} 32—987^{b} 9 und 1078^{b} 11—17 in der oben besprochenen Bedeutung in Kraft. Denn auch die principielle Bedeutung des genannten Begriffs in den Sokratischen Sätzen für die Platonische Behandlung derselben bestätigt die anfänglich vorhandene Ideenlehre, zu deren Ausbau die nähere Betrachtung der Physis gehört. Die Ideenlehre fehlt nicht in gewissen Platonischen Gesprächen, wie namentlich im Lysis, Charmides, Laches, Protagoras, Gorgias etc. Sie ist in ihnen, insofern der gedachte Begriff in principiellem Umfang ihnen zu Grunde liegt, dessen Anwendung freilich auf die menschliche Sphäre zunächst seine allgemeinere Bedeutung minder hervortreten lässt. Mit ihm waren aber auch gewisse Grundzüge der Platonischen Seelenlehre gegeben, da nicht diese eine Bedingung für jenen bildet, sondern jener diese bedingt; denn Platon stellt den Willen (das Verlangen) nach dem Guten als eine Angehörigkeit dieses letzteren an der Seele dar, das Princip des Guten mithin voraussetzend und demgemäss ein Verhältniss der Seele sich denkend. Diese irgendwelche Angehörigkeit, welche im Lysis den Hauptschlüssel der Argumentation bildet und nicht weniger im Symposion eine bedeutungsvolle Stelle einnimmt, ist in praktischer Beziehung in der Ethik ein Aehnliches, wie in der Platonischen Erkenntniss-Theorie die Anamnesis, von der wir im 5. Abschnitte sprachen, nicht ohne ihren Zusammenhang mit der Lehre von den Ideen zu erörtern. Schon darum setzt der Lysis namentlich ebenfalls diese Lehre voraus. Die Angehörigkeit des Guten ist der Grundgedanke oder wenn man so will das Grundproblem dieses Gesprächs, da sie in der Art und Weise, wie sie ist, von einem Mangel postulirt wird, aus dem der Mensch herauszukommen trachtet. Ebenso aber wie den Willen als eine vom Princip des Guten bedingte Eigenthümlichkeit der Seele, stellte Platon die Tugend als Wissen als eine solche Eigenthümlichkeit dar. Tugend ist nichts anders als die Darlegung und Bezeugung dieses Verhältnisses des Wissens und Willens zum Guten. Wie nun dies Princip dort, wo ethische

Betrachtung und Geltung zunächst in Bezug auf die menschliche Sphäre vorherrscht, wesentlich dasselbe ist, wie dort, wo sich die Betrachtung auf die Physis verallgemeinert, ist die Ideenlehre mit Aristoteles die specifische Eigenthümlichkeit aller Platonischen Schriften zu nennen. Allerdings aber ist diese Verallgemeinerung auf die Ansicht von der Seele im Phädros und im Timäos in der Weise, wie wir schon im 13. Abschnitt andeuteten, von Einfluss, dass darin weniger eine Inconsequenz, wie Aristoteles will, liegt, als vielmehr ein Beweis für die Unmöglichkeit, eine Anfangs- und Endlosigkeit der Seele gegenüber dem Körper zu beweisen und festzuhalten.

46) Eine eingetretene Zusammenstellung des ursprünglichen Princips des Guten mit ontologischen Principien, welche Stellen bei Aristoteles zu erkennen geben, kann nicht so verstanden werden, als hätte das Gute jemals aufgehört das eigentliche Princip zu sein. Wir führen zunächst aus der Nikom. Ethik 1096^a 29—1097^a 14 diejenigen Bedenken des Aristoteles gegen die Idee des Guten an, welche sich ergeben, insofern er sie als solche kritisirt. Das erste Bedenken 1096^a 11—29, als mit der Idealzahlenlehre, wie es scheint, in Verbindung stehend, übergehn wir vorläufig (vergl. den Abschnitt 48). Da, so meint Aristoteles, 29^a—34, von den nach einer Idee seienden Dingen nur ein Wissen ist, müsste es auch von allen Gütern (τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων) nur ein Wissen geben. Nun giebt es aber vielfache mit dem Guten sich beschäftigende Wissenschaften, ja, insofern dasselbe unter eine Kategorie gehört, kann damit ein verschiedenes Wissen, z. B. das des Feldherrn und des Arztes mit dem, was zu einer Zeit passend und gut ist, zu thun haben. Er greift hier, vom Wissen ausgehend, ebenso die specielle Idee des Guten an, wie metaphys. 990^b 11—13 (1079^a 7—9) die Ideen substantieller Dinge, ausser denen es auch andere geben müsse. Die Ueberflüssigkeit einer Idee des Guten ist der folgende Einwand 1096^a 34—1096^b 3 zu zeigen bestimmt, insofern die Idee überhaupt überflüssig ist, da sie von der Erscheinung in nichts verschieden ist. Dieses ist sie auch nicht, wenn ihr als Accidenz die Unvergänglichkeit zugetheilt wird, da dies Accidenz ihr Wesen an sich nicht

angeht, 1096b 3—5. Aristoteles hebt dann die Zweifelhaftigkeit (ἀμφισβήτησιν) hervor, die sich der Aufstellung der Idee des Guten unterschleicht, „weil von dem ganzen Bereich des Guten keine Rede ist oder wegen mangelnder Argumentationen über das Gute in jeder Beziehung (διὰ τὸ μὴ περὶ παντὸς ἀγαθοῦ τοὺς λόγους εἰρῆσθαι).“ Es werde, wie nach einer Idee, von dem gesprochen, was an sich des Erstrebens und des Begehrens werth ist, das aber, was dieses bewirkt oder was irgendwie es schützt oder das Gegentheil davon verhindert, sei um jenes willen und auf andere Weise 1096b 8—13. Er erkennt diese beiden Arten von Gütern, die an sich und die um anderer willen an. Er wirft es als eine der Untersuchung unterliegende Frage auf, ob, wenn das Nützliche von dem an sich Guten getrennt wird, beides unter einer Idee gehört. Er fragt nach der Beschaffenheit der Güter an sich. Die Besonnenheit, das Sehn, gewisse Vergnügungen und Ehren gehören zu ihnen und sind auch Mittel für andere. Weil er so beide Bedeutungen in den Arten der Güter sogleich findet, meint er, wenn das Gute des Platon nichts anders sein soll, als eben die Idee, dass es dann etwas Leeres (μάταιον), Inhaltloses ist — 1096b 20. Ferner kein Gemeinschaftliches nach einer Idee ist es, wie es sein soll, weil jedes der Güter (Besonnenheit, Ehre, Vergnügung) sein eigenes Wesen und seine eigene Theorie habe — 1096b 26. Er verhehlt sich alsdann nicht, dass die gemeinschaftliche Bezeichnung nicht zufällig sei, und giebt, ohne weiter darauf einzugehn, zu bedenken, ob in den Gütern ein umfassender ursächlicher und zwecklicher Begriff beruhe. Dies jedoch, wie eine andere Ansicht, dass sich in der gemeinschaftlichen Bezeichnung verschiedener Dinge als guter vielleicht Analogie kund thue, verweist er zur Prüfung an einen anderen Zweig der Philosophie, als der eben jetzt ihm vorliegende der Ethik ist. Wenn aber auch das gemeinschaftlich ausgesagte Gute E i n s oder ein an sich seiendes G e t r e n n t e s wäre: so sei es doch offenbar nicht das von dem Menschen zu erwerbende, von ihm auszuübende Gute. Von diesem aber ist in der Ethik nur die Rede, 1096b 32—35. Sage man aber, dass der Mensch aus der Idee des Guten eine Kenntniss seines Endzwecks und seiner Richtung zu schöpfen vermöge: so sei das

zwar scheinbar begründet. Doch lehre die Erfahrung, wie wenig sich der Künstler und überhaupt der Handelnde um das Allgemeine, also auch um das Gute, als etwas Ueberflüssiges, wie viel dagegen um das Besondere mache — 1097ª 13. Auch diese ganze Kritik zeigt, wie Aristoteles die dem Platon eigenthümlichen Begriffe des Guten, des Wissens und des Willens wesentlich verändert auffasst, wie sehr die in der Platonischen Auffassung derselben beruhende vorwiegende und dominirende Stelle der Ethik beschränkt und in engere Gränzen zieht. War in der Kritik der Principien der Ideen und in der Ideenlehre selbst sein Standpunkt maassgebend: so zeigt sich derselbe hier nicht minder als solcher. Um dem Platonischen Standpunkt gerecht zu werden, sind ohne Zweifel die die Ideenlehre betreffenden Consequenzen des so zu sagen umgekehrt von der Physis ausgehenden Aristotelischen Gesichtspunktes als solche nur mehr zu erkennen und zu betonen, je weniger darin der Platonische Standpunkt in Wahrheit erkannt werden kann. Dieser fordert, die Ideenlehre durch seine Ethik hindurch zu begreifen, bei Aristoteles lernt man sie durch seinen Standpunkt in der Physis be- und verurtheilen. Die ethische Voraussetzung des Guten aber ist, ob es dem Platon auch nicht gelingen konnte, die zusammenhängenden Probleme der Seele zu lösen, darum um so mehr von Werth und Gültigkeit, je weniger die von Aristoteles geübte Kritik auf sie eingeht. Den Platon beschäftigen in dem Guten die Seiten ernstlich, die Aristoteles zu bedenken giebt, aber zurückschiebt. Ihm zeigte die gemeinschaftliche Bezeichnung verschiedener Güter auf eine umfassende ursprüngliche und zweckbestimmende Idee.

Obwohl, so betrachtet, die von Aristoteles betonte Trennung zurücktritt: ist doch die Transcendenz der Idee des Guten und der Ideenwelt mit ihr nicht etwa ein aufgehobenes Moment bei Platon. Unläugbar findet sich bei ihm auch die Annahme einer Unbeweglichkeit der Ideen neben der Annahme einer irgendwie stattfindenden Vermittlung derselben mit dem Werdenden, welche die Unbeweglichkeit berührt. Denn auch wo sich jene (im Phädon, Timäos, Symposion, Theätetos sogar) sehr entschieden zu erkennen giebt, ist doch sogleich und in denselben Gesprächen eine Gemeinschaft der Vernunft mit

den Ideen angenommen, vor der ebenfalls dies Attribut des Unbeweglichen sich in strictem Sinne unmöglich behaupten kann. Ja, wie hätte Platon im Phädros das Princip als das sich selbst Bewegende bezeichnen können, wenn er das Unbewegliche der Idee schlechthin angenommen hätte. Dies ist von Anfang an nicht der Fall. So kann auch die Stelle 248ᵇ im Sophisten, wo gerade aus dem *κοινωνεῖν* der Vernunft mit der Idee heraus die Nöthigung abgeleitet wird, mit Vernunft, Leben, Seele auch Bewegung des Seienden anzuerkennen, für die strictere Prüfung eines Begriffs gelten, der bis dahin einer solchen nicht war unterzogen und zu Missverständnissen Anlass gab. Wobei wir beiläufig bemerken, dass wenn Platon unter den Ideenfreunden im Sophisten 246ᵇ nicht sollte die Megariker haben verstehn können, er darunter nicht etwa sich selbst ernstlich verstanden hat, als denjenigen, der die Unbeweglichkeit der Idee bis zu dem dort geschilderten Grade jemals, sei es früher oder später, hätte behauptet. Ihm ist ja, wie der Timäos lehrt, das Werdende als Abbild des Urbilds ein immer noch in Beziehung zu Ideen Stehendes. Auch nach dem Theätetos ist es so. Eine Trennung, wie die Stelle im Sophisten andeutet, erkannte er nie an. Aber die Beziehung auf die Megariker in der Stelle lässt sich trotz Ueberwegs Bedenken festhalten. Aus derselben eine so späte Abfassungszeit des Gesprächs herleiten, wie Ueberweg will (a. a. O. S. 275 sqq.), ist unmöglich und irrig.

47) Wie wir eine Transcendenz der Ideen nichtdestoweniger in den Platonischen Schriften begründet finden, aus Gründen, die in den ersten Abschnitten unserer Arbeit und in der Vergleichung der Aristotelischen Kritik mit dem Timäos nicht minder, als in der Vergleichung der Kritik, welcher Aristoteles die Ideenlehre überhaupt unterzieht, niedergelegt sind: so weichen wir dadurch unter Andern von Susemihl ab. Dieser Gelehrte stellt a. a. O. S. 513 auf: das Grosse und Kleine, das Aristoteles zur *ὕλη* der Ideen wie der Dinge mache, sei keine bloss in der Aristotelischen Auffassung beruhende Consequenz, die sich gegen Platon geltend machen lässt, sondern eine in der späteren Lehrform Platons begründete Veränderung. Der dieser Aufstellung vorausgehenden Ansicht

über das Grosse und Kleine in den *ἄγραφα δόγματα* nach den Stellen phys. 209[b] 11 und 33 haben wir unsere in anderem Sinne gegebene Erklärung bereits oben entgegengestellt (cfr. Abschnitt 7). Die Auseinandersetzung der Platonischen Pragmateia metaphys. 987[a] 29—988[a] 17 prüft Susemihl nicht aus der sonstigen Kritik des Aristoteles. Er nimmt die darin vorkommenden Aussprüche als Beweismittel, setzt also wörtliche Treue hier voraus, die er in Beziehung anderer Stellen der Kritik auf die Schriften oft genug zu bezweifeln Gelegenheit hat. Er nimmt die Mittestellung, welche Aristoteles dem Mathematischen anweist, für eine zweite Veränderung. Sie habe, sagt er, in den Platonischen Schriften gar keinen Platz. Sie hat aber darin nach unserer Ansicht allerdings einen Platz, wenn auch nicht die von Aristoteles ihr beigelegte Bedeutung. Aber dieser Bedeutung kommen die Schriften entgegen: ein ähnlicher Fall, wie hinsichtlich der Bedeutung, welche Aristoteles dem Grossen und Kleinen, als der *ὕλη* der Ideen und Dinge, beilegt, der die Schriften nur so nicht, wie Aristoteles will, entgegen kommen.

Wir haben die genannte, unserer Abhandlung zur Prüfung zu Grunde gelegte Stelle metaphys. 987[a] 29—988[a] 17 bis 987[b] 14 theils im Anfang, theils im Abschnitt 37 bereits verfolgt. 987[b] 14—18 heist es nun: *ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον.* Bis hierher sind in der Auseinandersetzung die Idealzahlen noch gar nicht erwähnt. Mit um so mehr Recht vergleichen wir daher die Platonischen Schriften. Eine gewisse, obwohl andre, als die gemeinte Mittestellung des Mathematischen zwischen dem *μεθεκτικόν* und den Ideen ist mit der Welt im Timäos vorhanden, wo jedoch das Mathematische den oben, in den Abschnitten 10, 11 dargelegten Gesichtspunkten dient, die sogleich zeigten, wo Aristoteles richtig und wo irrig auslegt. Eine andere der gemeinten näher kommende Mittestellung kommt auch sonst vor und wir vermissen die nähere Bestimmung einer Differenz zwischen den mathematischen Zahlen an sich und den Ideen als solchen. Denn allerdings scheint Platon von jenen ein solches An-sich nach

de rep. 479^{b} und Phädon 101^{c} angenommen zu haben. Dennoch ist das Mittlere des Mathematischen überhaupt von Platon klar genug bezeichnet. Wenn das Mathematische mit den Ideen in gleichem Verhältnisse zu dem Sinnlichen stände: hätte Platon im Staate 510 es nicht im *νοητόν* von den Ideen sowohl, als dem Sinnlichen unterschieden, ihm den Hülfsgebrauch der sinnlich wahrnehmbaren Zahlen und Figuren zur Erforschung eines mit dem Nachdenken zu erfassenden Wesens zuschreibend, eines solchen, welches die auf die Ideen gerichtete Dialektik für ein Vermittelndes zum Wesen dieser wiederum benutzen soll und muss. Mit dieser Auffassung würde sich, umsoweniger als es in einer und derselben Schrift geschähe, die Gleichstellung besonderer Ideen der mathematischen Zahlen mit den Ideen als solchen nicht vertragen, es müssten denn ebenso gut besondere Ideen von allen andern mathematischen Grössen noch sein sollen. Wir meinen aber, dass die genannten Stellen, wo von jenen Zahlen-Ideen die Rede zu sein scheint, in diesem Sinne nicht zu verstehn sind, dass vielmehr der Gebrauch, den Platon von den Zahlen zur Bezeichnung der qualitativ verschiedenen Ideen, d. h. also für die Umwandelung dieser in Idealzahlen macht, keinen Widerspruch gegen jene Stellen enthält und dass es ebenso mit der Behauptung des Aristoteles steht, Platon habe von den Zahlen keine Ideen angenommen. Dies würde nämlich, auf Platon bezogen, in der Nikomachischen Ethik 1096^{a} 18—19 liegen. Dass die Idealzahlen als Ausdrücke für die, für sich existenten Ideen und ihre Abfolge unter einander, was der Ausdruck bezeichnet, dass sie *τὸ πρότερον καὶ ὕστερον* haben, nach Aristoteles so zu fassen sind, dass, indem das Eine als Wesen an sich ist, so auch eine Zweiheit, Dreiheit u. s. w. als Wesen an sich aus solchen Einheiten bestehend sind, die weder mit dem ersten Einen, noch mit den Einheiten der verschiedenen Collectiv-Bezeichnungen zusammenlegbar sind und dass diese Ansicht nach ihm von Platon herrühre, was metaphys. 1080^{b} 11—14 nicht ausdrücklich gesagt ist, beweist die Stelle 1083^{a} 31—35: *εἰ δέ ἐστι τὸ ἓν ἀρχὴ ἀνάγκη μᾶλλον, ὥσπερ Πλάτων ἔλεγε, ἔχειν τὰ περὶ τοὺς ἀριθμούς, καὶ εἶναί τινα δυάδα πρώτην καὶ τριάδα, καὶ οὐ συμβλητοὺς εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς πρὸς ἀλλήλους.* Die ganze

Stelle 1083ᵃ 5 sqq. ist nämlich gegen andere Platoniker, nicht gegen Platon, gerichtet, bekämpft ihre Annahme von nur mathematischen Zahlen, als Principien und von den Dingen getrennten Wesen, und beweist, dass wegen einer Inconsequenz in ihr vielmehr die Platonische Ansicht die richtigere wäre. Dieser stehn aber wiederum andere Bedenken entgegen. Sie sind im Vorhergehenden von Aristoteles geltend gemacht.

Dass Aristoteles die Differenz, nach welcher er an der erwähnten Stelle metaphys. 987ᵇ 16—18 Ideen, Mathematisches und Sinnliches unterscheidet, je nachdem zwar dieses vergänglich ist und beweglich, das Mathematische-unvergänglich und unbeweglich und je wie wiederum die Idee eben eine Einheit ist, das Mathematische dagegen vieles sich Gleiche, nach ausdrücklichen Aeusserungen Platons hervorhebe, lässt sich schwerlich bestimmt nachweisen. Sie scheint allerdings in der Sache zu liegen.

Nun heisst es ferner 987ᵇ 18—22: *ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις τἀκείνων στοιχεῖα πάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς.* Einestheils ist im Allgemeinen durch die obigen Besprechungen über den Timäos, später über den Sophistes und die Ideenlehre verständlich, dass, was Aristoteles im ersten Satze dieser Stelle sagt, den Sinn der Platonischen Schriften nicht trifft, dass aber, weil er aus diesen ein Aehnliches ableitet, als was er hier behauptet, es auch schwerlich den Sinn trifft, welchen Platon etwa in anderen mündlichen Darstellungen bezeichnete. Was anderntheils im Besondern den Ausdruck Grosses und Kleines betrifft, so dient der Philebos des Platon (15ᵇ—17ᵉ, specieller 16ᶜ—17ᵉ in Verbindung mit der Stelle 23ᶜ—27ᶜ), ihn zu erläutern. Zunächst ist es hinsichtlich dieser Stellen sehr wichtig, dass genau beachtet werde, Platon schiebe das Verhältniss der Einheit und Vielheit an den Dingen als solchen zurück und berühre es nicht mehr direct, nachdem er die eristische Spielerei mit den scheinbaren Schwierigkeiten desselben keiner Beachtung werth hält. Dies Spiel eben ist nichtig, das Verhältniss, welches es veranlasst, ist gleichwohl vorhanden, und ihm liegen gewisse sachliche Momente oder wenn man so will

Principien zu Grunde. Das Unbegränzte, ἄπειρον, und das Begränzte sind gleichsam ein Substrat dessen, was dieses Viele und Eins und umgekehrt in gewöhnlichem, dem Vorstellungsgebiet entsprechendem Sinne heisst. Aber dieses Gebiet kommt nicht direct in Betracht. Sondern es wird beispielsweise gezeigt, auf welche Weise in wissenschaftlichem Sinn oder richtiger noch in idealem Sinn ein Eins, unbeschadet der Selbstständigkeit, in einer gewissen und bestimmten Zahl begrifflich zu erkennender Wesen oder Einheiten sei und Gegenstand der Wissenschaft sei, 16^{c} sqq. In der Stelle 25^{e}—27^{c} sind dann, anschliessend an jene Stelle, das Grössere und Kleinere, das Mehr und Minder, als Arten des Unbegränzten ebensowohl, als auf der andern Seite das Maass, die Zahl oder überhaupt das nach Maass und Zahl in Verhältniss zu einander Stehende, als Arten des Begränzten unterschieden von dem aus beiden Gemischten, welches aus ihnen (ἐξ αὐτῶν) durch (διά) die Ursache, als Viertes, wird. Hier ist nicht mehr von dem schlechthin Unbegränzten (dem μεθεκτικόν des Timäos ähnlich) ebenso wenig wie von dem Begränzten, sondern von Arten beider und einer Mischung beider die Rede, welche durch die Ursache wird (gleichsam dem Abbilde der Welt im Timäos im Verhältniss zum Urbilde entsprechend). Die Ursache scheint freilich, wenn allein nach der Analogie betrachtet, nach der die Untersuchung dieser Stellen mit der Frage nach dem Verhältniss der Einsicht und der Lust zum Guten im Vorhergehenden vor sich geht, die wir hier nicht weiter besprechen können, das Gute zu sein. Fasst man dagegen die Stelle abgesehn von der Analogie, so kann die Ursache, aus der in den Arten des Begränzten und Unbegränzten das Gemischte ist, wodurch erst die Arten eigentlich auch sind, nichts anders als die Ideenwelt, die Ideen, sein, denen mithin von allen angeführten Momenten kein einziges zum στοιχεῖον dient. Sollte nun Platon den Ausdruck, womit er hier im Philebos die Art des Unbegränzten bezeichnet, das Mehr und Minder, das Grössere und Kleinere in mündlichen Vorträgen für das ἄπειρον schlechthin angewandt haben: so wäre doch auch in diesem Sinne noch weniger dasselbe ein Stöcheion der Ideen gewesen, viel mehr nur dem ähnlich, wie er

das μεθεκτικόν im Timäos zu beschreiben sucht, ein veranschaulichender Ausdruck für das schlechthin Unbegränzte, das unbegränzter Vermehrung oder Verminderung Fähige. Er hat dafür, wenn man dem Aristoteles folgt, auch den Ausdruck der Zweiheit oder der unbestimmten Zweiheit gebraucht.

Nun ist ferner bei Platon das der wissenschaftlichen Erkenntniss entsprechende Eins, sei es als solches, sei es in dem bestimmten Vielen, substantiell. Weil er in gewisser Weise epagogisch auf dasselbe in den besprochenen Stellen des Philebos hinführt: so liegt freilich, wie wir nicht leugnen, der (Aristotelische) Schluss nahe, für diejenigen Elemente, aus denen heraus die Idee wissenschaftlich erkannt werden soll, auch in der, der Mischform zu Grunde liegenden Art des aus dem 16[c] genannten ἄπειρον gewissermassen als Art abgeleiteten Grösseren und Kleineren die Materie, die ὕλη, als ein Element, folglich als ein Element der Dinge und Ideen zu erkennen. Jedoch nach Platons ausgesprochener Meinung ist der Ursprung der wissenschaftlichen Erkenntniss allein von den Ideen, im Philebos also von der Ursache abhängig, und so sind sie vielmehr schon als Principien vorausgesetzt, deren Ableitung aus Stöcheia nicht beabsichtigt ist, deren Substrat mithin das Grosse und Kleine im Sinne der Aristotelischen ὕλη nicht zu nennen ist.

In dem Schlusssatze der eben genannten Stelle der metaphys.: ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς ist keine Erklärung, wie die Ideen bei Platon zu Idealzahlen geworden sind. Dass τοὺς ἀριθμούς gelesen wird und die Interpretation des Alexander zu der Stelle beweisen, wie Bonitz (Comment. zu Aristoteles Methaphysik II, S. 93) gegen Zeller und Schwegler vertheidigt, dass dieser Ausdruck Apposition zu εἴδη ist. Aristoteles erklärt nur, auf welche Weise, wie er behauptet hat, die Elemente der Ideen oder Idealzahlen die Elemente aller Dinge seien. Hätte er bei dieser Erklärung wirklich den Philebos vor Augen gehabt: so kann man nicht anders, als annehmen, auch die Idealzahlenlehre, wie und soweit sie dem Platon zukommt, sei damals schon vorgekommen.

Aristoteles fährt fort 987[b] 22—988[a] 1: Dass das Eine die Form, οὐσία, sei und nicht etwas Anderes als Eines bezeichnet

werde, darin stimmten Platon und die Pythagoreer überein, sowie, dass die Zahlen für das Uebrige die Ursache der Form seien. Platons Eigenthümlichkeit sei, für das Unendliche als Eines die Zweiheit, *δυάδα*, zu setzen und das Unendliche aus dem Grossen und Kleinen bestehn zu lassen. Nachdem hierauf ein Unterschied zwischen Platon und den Pythagoreern angeführt ist, nach welchem jene die Zahlen die Dinge selbst und nicht das Mathematische zwischen den Dingen und den Idealzahlen sein lassen, dieser, aus dialektischer Forschung dahingebracht, das Eine und das Mathematische neben die Dinge stellte und die Ideen setzte: sagt er: *τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν διὰ τὸ τοὺς ἀριθμούς, ἔξω τῶν πρώτων, εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι, ὥσπερ ἔκ τινος ἐκμαγείου.* Diese Dyas ist nicht etwa ein anderer Ausdruck für das Grosse und Kleine mit besonderer Beziehung auf die mathematischen Zahlen. Gleich nach der folgenden Kritik der Idealzahlen 991ᵇ 19—992ᵃ 10, speciell nach 991ᵇ 31. 32 (*ἔτι αἱ μονάδες αἱ ἐν τῇ δυάδι ἑκατέρα ἔκ τινος προτέρας δυάδος* cfr. Bonitz Commentar S. 121) ist dies unmöglich. Aristoteles, weil er einmal eine *ὕλη* der Idealzahlen annimmt, meint, Platon habe die Zweiheit zum Ausdruck für das Grosse und Kleine gemacht, weil sich Zahlen aus ihr wie aus einer bildsamen Masse leicht ableiten liessen, fügt aber, wie es scheint, diesem „leicht" (*εὐφυῶς*), um die ihm seltsam erscheinende Annahme der Idealzahlen anzudeuten, restringirend hinzu, mit Ausnahme der Idealzahlen. Die Ableitung dieser aus der Zweiheit hält er nicht für *εὐφυῶς*. Wir folgen also hier der Erklärung Ueberwegs a. a. o. S. 203 und 204.

Es geht nun freilich aus diesen Worten, wie Ueberweg (am eben a. O.) will, hervor, dass die Ableitung der Ideen aus jenen Stöcheia durch ihre Reduction auf Zahlen bedingt war. Aber es geht dies nur als Auffassung des Aristoteles hervor. Dass es Platonisch war, ist nach der bisherigen Untersuchung nicht wahrscheinlich. Jenes kann, wenn es Statt fand, nur ein Durchgehn der Lehre durch die Auffassung anderer Platoniker gewesen sein, an welche dann die Aristotelische Kritik anschloss. Wenn Aristoteles, wie wir gesehn haben, seine im Geiste seines Systems geübte Kritik an die Schriften Platons legte, deren Sinn modificirend, wie sehr auch ein-

wohnende Schwierigkeiten derselben ihm entgegenkamen, um die Kritik noch nicht ungerecht erscheinen zu lassen: so kann er auch, wo er nicht auf die Schriften sich bezieht, ein nur mittelbar Platonisches auf Platon zurückgetragen haben, obwohl sogleich die eine oder andere weiter abweichende Ansicht als von demselben gar sehr sich entfernend, speciell und in besonderer Veranlassung unterschieden haben. Er war zwar ein Jahre langer Schüler und Zuhörer Platons, wird aber, wie die Ausbildung seines eigenen Systems wahrscheinlich macht, selber dazu beigetragen haben, dass ihm das Platonische in dem Sinn erschien, den seine Kritik offenbart.

48) Hierauf muss die Aristotelische Kritik der Idealzahlenlehre mit Recht erst darauf angesehn werden, in wie fern sie Platon betrifft und was von dem Besprochenen auf diesen kommt. Zwar die erste im ersten Buch der Metaphysik vorkommende Kritik, als näher anschliessend an die Darstellung der Platonischen Pragmateia, hat die Präsumtion für sich, auch diese näher zu betreffen. Von der längeren Kritik metaphys. 1080^a 11 sqq. (— wenn sie denn Aristotelischen Ursprungs ist —) steht fest, dass unter sie auch andere ausgesprochene Ansichten anderer Platoniker fallen, die nicht, wie Platon, Ideal- und mathematische Zahlen unterschieden, sondern entweder allein die letzteren oder allein die ersteren setzten, indem Einige nach 1080^b 22—23 mit den ersteren sogleich die letzteren identificirten: *ἔνιοι δὲ καὶ τὸν μαθηματικὸν τὸν αὐτὸν τοῦτον εἶναι* (sc. *τὸν πρῶτον ἀριθμὸν τὸν τῶν εἰδῶν ἕνα*). Dabei wird in dieser Kritik sehr entschieden von eigenen Voraussetzungen ausgegangen. Die ganze, der längeren Stelle dieser Kritik 1080^a 12—1086^a 21 zu Grunde liegende Eintheilung der denkbaren Weisen für die Ansichten, welche die Zahlen für Substanzen und Principien setzen, 1080^a 15—1080^b 5, ist eine zur erschöpfenden Widerlegung derselben vorgenommene eigene Operation. Darnach werden die Meinungen der einzelnen Philosophen darüber zuerst aufgezählt 1080^b 6—36. Dann werden die gefundenen Weisen selbst geprüft und nach ihnen die Meinungen. Der Weisen, wie die Zahlen können als Substanzen betrachtet werden, erwähnt die Kritik 1080^a 15—^{b}5

drei. Wenn die Zahl eine für sich existente Substanz ist (φύσις τις καὶ μὴ ἄλλη τίς ἐστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία ἀλλὰ τοῦτ' αὐτό): so muss darin ein, der Art nach verschiedenes Erstes und ein Abhängiges (ἐχόμενον) sein. Sie ist dann unzusammenlegbar; sie ist dies aber auf zweierlei Weisen, erstens so, dass sogleich jede Einheit mit jeder anderen Einheit unzusammenlegbar ist, 18—20, oder so, dass diese Einheiten zusammenlegbar sind, jene nicht, z. B. es folgt auf Eins die Zwei, die Drei; dann sind die Einheiten in der Zweiheit unter einander zusammenlegbar, unzusammenlegbar mit denen der Dreiheit und ebenso die in der Dreiheit unter einander zusammenlegbar, unzusammenlegbar mit denen der Vierheit u. s. w. 23—30. Die dritte Weise ist, wo die Einheiten sogleich nach einander zusammenlegbar sind, wie in der mathematischen Zahl. Die so unterschiedenen Zahlen können nun entweder getrennt sein von den sinnlichen Dingen, oder ihnen einwohnen in der Weise, wie die Pythagoreer glaubten, dass die sinnlichen Dinge aus Zahlen wie aus Elementen bestehn, 1080ᵃ 37—ᵇ3. Endlich können diese Eintheilungen mit den ersteren noch auf verschiedene Weisen verbunden sein, wenn man sagen will, dass einige der oben beschriebenen Zahlen getrennte, andere nicht getrennte sind. Indem die Kritik jetzt die Meinungen der einzelnen Philosophen aufzählt, beweist der Umstand, dass nach ausdrücklicher Versicherung unter diesen keiner ist, welche alle Einheiten für unzusammenlegbar nahm, dass sie eben nur zur erschöpfenden Widerlegung ein eigenes Verfahren eingeschlagen habe, nicht etwa von den Gesichtspunkten der bekämpften Philosophen ausgegangen ist. Einige hegen die Ansicht, dass beide Arten Zahlen, die eine Art mit dem Früher und Später (ἔχοντα τὸ πρότερον καὶ ὕστερον) d. h. die Ideen (αἱ ἰδέαι) und die andere Art, die mathematischen Zahlen, getrennt seien von den sinnlichen Dingen, indem die mathematischen sogleich noch von den Ideen getrennt sind. Nach einer andern Ansicht ist nur die mathematische Zahl und zwar getrennt von den Aestheta. Die Pythagoreer wiederum hatten ebenfalls nur eine Classe der mathematischen Zahlen, aber den Dingen einwohnend angenommen. Gewisse Platoniker dann setzten nur die Idealzahl, während noch

wieder andere sie mit der mathematischen Zahl identificirten, 1080[b] 21—23. Aber diese letztere Unterscheidung kommt weiter unten 1086[a] 5 sqq., wo die Ansichten der Platoniker zusammengefasst werden, nicht weiter in Betracht. Von diesen Meinungen soll nun die erste, obwohl dort, wo sie aufgeführt wird, 1080[b] 11—14, Platon selber nicht genannt ist, die Platonische sein. Platon nahm Idealzahlen und er nahm auch mathematische Zahlen, beide getrennt von den Sinnen-Dingen und die mathematischen wieder getrennt von den idealen Zahlen an. Die Ideen wären also als Idealzahlen bezeichnet hiernach qualitativ verschieden und einander abfolgend. Nun, das sind die Ideen als solche nach dem Philebos ebenfalls, wenn, wie dort gezeigt wird, ein Eins, unbeschadet der Selbstständigkeit, in einer gewissen und bestimmten Zahl begrifflich zu erkennender Wesen oder Einheiten ist. Sie haben *τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*. Nach der Stelle 1080[b] 12 ist dies unzweifelhaft. Wird es namentlich durch die Stelle ethic. Nic. 1098[a] 17—29 wieder verdunkelt: so fällt die Schuld auf den dort eingenommenen Standpunkt der Kritik. Denn die Schlussfolge: von dem, worin das Früher oder Später ist, nehmen die Urheber der Ideenlehre keine Ideen an; in dem Guten ist das Früher und Später, mithin musste davon keine Idee angenommen werden, die gleichwohl doch angenommen wird: ist nur möglich, weil Aristoteles von seinem dort eingenommenen Standpunkt aus weder die Prämisse richtig stellt, noch das Gute eben schon als Idee betrachtet, wie er müsste. Hätte Susemihl diesen Standpunkt einfach so beachtet: so hätte er sich der subtilen, gleichwohl nicht befriedigenden Argumentation über das *πρότερον καὶ ὕστερον* a. a. O. S. 526—531 überheben können. Zeiht er doch S. 549 selbst den Aristoteles des Widerspruchs, und ein eigentlicher Widerspruch ist das Obige nicht einmal.

Wir können ohne Zweifel über die Bedeutung der Idealzahlen bei Platon noch weiter sagen, dass sie eben nur der Abfolge der Ideen unter einander zur symbolischen Bezeichnung dienten, ganz abgesehen von der Beziehung auf ein Verhältniss als Zahlen. Nannte Platon etwa das Gute Eins, die Erkenntniss Zweiheit: so bezeichnet dies nichts, als das

Gute ist ein weiterer Begriff als die Erkenntniss, nicht, dass die Erkenntniss etwa keine Einheit dem Wesen nach sei und ebenso weiter. So ist die Anwendung auf Einheiten und das Bestehn der Collectiv-Bezeichnung einer Zahl aus Einheiten in der gedachten Kritik ungehörig und nicht einmal das Platonisch, was darüber in der Stelle 1080^b 11—14 verlautet. Allein nach der Kritik oder (sofern sie von Aristoteles ist) allein nach Aristoteles ist die schon im Abschnitt 47, S. 98, ausgehobene Erklärung Platonisch. Es kann deshalb bei den Platonischen Idealzahlen auch von jener Ableitung aus der *ἀόριστος δύας*, welche das Grosse und Kleine bilden im Sinne der Aristotelischen *ὕλη* keine Rede sein; vielmehr alle Schwierigkeiten, die sich hier finden, beruhen eben auch schon in der Ideenlehre, in der festgehaltenen Transcendenz oder der festgehaltenen Voraussetzung derselben bei der Nöthigung einer in ihnen anzunehmenden Differenz.

Von jenem ausgebildeteren, zur erschöpfenden Widerlegung aller der Meinungen, welche die Zahlen als Substanzen und Principien setzten, benutzten Schema der ausführlicheren Kritik metaphys. 1080^a 11 sqq. ist nun in der Kritik 991^b 9—992^a 10, die wohl unzweifelhaft Aristotelisch ist, keine deutliche Spur. Eben diese, die, wie gesagt, auch um ihrer Verbindung mit der kurz vorhergehenden Darstellung der Platonischen Pragmateia halber nähere Beziehung auf Platon zu haben scheint, zeugt auch von einer gewissen Rathlosigkeit, mit der Gestalt der Ideenlehre als Idealzahlenlehre etwas anzufangen, wohl aus dem Grunde, weil Aristoteles eben nicht unbefangen genug, sie für eine blosse Umschreibung derselben nahm oder nehmen mochte. Jene längere Kritik fing wie von vorn bei ihr an; nicht so diese kurze. Sie beginnt anknüpfend an das Vorhergehende, wornach die Ursächlichkeit in den Ideen zu finden grossen Schwierigkeiten unterliegt, eben mit der Frage, wie die Zahlen, wenn sie Ideen sind, die Ursache sein können? Ob so, weil Zahlen Ideen und Zahlen auch das Sinnliche bilden z. B. diese Zahl ist Mensch, diese aber Sokrates, diese Kallias? Wo steckt da die Ursache? Denn dafür ist es gleichgültig, ob jene ewig sind, diese aber nicht. Ob daher, dass die sinnlichen Dinge aus Zahlenverhältnissen erklärt werden sollen? Dann

muss ihnen etwas zu Grunde liegen, und die Idealzahlen, nach denen jene paradeigmatisch gebildet sind, müssen vielmehr auch Zahlenverhältnisse sein, denen ein Substrat zu Grunde liegt und die daher nicht einfach und schlechthin Zahlen sind. Die Zahlen können überhaupt keine Ideen sein. Mehrere Zahlen gehn durch die Summirung zu einer zusammen; nicht ebenso mehrere Ideen. Dann sagt Aristoteles, hier 991^b 21 doch nur hypothetisch die Einheiten berührend: Sagt man, eine Zahl wird nicht aus mehreren Zahlen als solchen, sondern aus ihren Einheiten (*ἐναρίθμων*): so geräth man in die nicht geringere Schwierigkeit, auf welche Weise sich die Einheiten der Idealzahlen verhalten? Bestimmt man sie so, dass die Zahlen derselben Art und Natur seien: so folgt viel Seltsames (das jedoch nicht näher angegeben wird); bestimmt man sie so, dass sie verschieden sind (und zwar entweder dieselben Einheiten in derselben Zahl verschieden oder die Einheiten einer Zahl verschieden von denen einer anderen, cfr. oben S. 104 in Bezug auf metaphys. 1080^a 18—20 und 23—30): so fragt sich, wie sollen die Zahlen, die von allen Zuständen frei sind (*ἀπαθεῖς οὖσαι*) verschieden sein. Dann müssten auch die, welche die Einheiten der Zahlen einander unähnlich setzen, eine Art Zahlen für die Mathematik machen, die davon ausgeht, dass die Einheiten der Zahlen unter sich gleich sind. Auf welche Weise aber und aus welchen Principien jene mathematischen Zahlen oder jene mittleren zwischen den Ideen und sinnlichen Dingen entstehn, möchte ihnen schwer fallen, zu sagen (cf. metaphys. 1090^b 32—1091^a 5). Hieraus sieht man, dass es, wenn es mit der Ableitung überhaupt eine fragliche Sache ist, auch die Aristotelische Ableitung fraglich wird und ihm selber bewusst war. Dann fährt er 991^b 31 fort: Weil aus Einheiten die (unbegränzte, principielle) Dyas besteht, und die Dyas selbst als solche Princip ist, nicht ihre Einheit: so muss folgen, dass eine andere frühere Dyas Princip dieser Einheit sei und dies kann in's Unendliche fortgesetzt werden. Mit Recht bemerkt Bonitz zu diesem Sinn, den die Worte: *ἔτι αἱ μονάδες αἱ ἐν τῇ δυάδι ἑκατέρα ἔκ τινος προτέρας δυάδος· καίτοι ἀδύνατον*: bezeichnen, Aristoteles thue dem Platon offenbar Unrecht, dass er den mathematischen Begriff der Zweiheit anwendet,

um über jene Zweiheit abzuurtheilen, wodurch Platon nur die Eigenthümlichkeit anzeigen wollte, dass das Unbestimmte unendlicher Vermehrung und Verminderung fähig ist. Die folgende Schwierigkeit 992ᵃ 1: Da den einzelnen Ideen Einheit der Natur zugetheilt ist, fragt sich, wie soll man dieselbe Einheit in den Zahlen finden, die aus mehreren und unter sich verschiedenen Einheiten bestehn, hat Aehnlichkeit mit der von Platon im Philebos 15ᵇ sqq. aufgeworfenen, auf Zahlen angewandt. Die Stelle 992ᵃ 2—10 sagt nach Bonitz Metaphrase: Endlich, wenn sie wollen, dass die Einheiten, aus denen die Idealzahlen bestehn, verschieden sind, so hätten sie nicht die Einheit selbst, welche gleichsam als der allgemeine Begriff auf alle übertragen wird, sondern sie hätten jene Differenzen als Principien setzen müssen. Aber die Platoniker sprechen über die Einheit, gleichsam als wäre ihre Natur eine und dieselbe (cfr. unsere obige Darstellung im Abschnitt 37, S. 87). Wenn dies ihre wahre Meinung wäre (*εἰ δ' οὕτως*): so würde daraus folgen, dass die so erzeugten Zahlen nicht Substanzen oder Ideen wären, weil aus unter sich gleichen Einheiten die mathematischen Zahlen hervorgehn, nicht die Idealzahlen; damit man Idealzahlen erzeuge, welche die Platoniker wirklich annehmen, da sie Eins an sich für das Princip halten, muss eine verschiedene Natur der Einheit gesetzt werden, welche nicht bloss unter einem Namen befasst wird. Dieser Einwand geht zurück auf den Unterschied zwischen Platon und Aristoteles, dass jener Eins und Seiendes als Idee (Substanz) behandelt, während dieser hier kritisch sondert, worüber im Abschnitt 7 bereits gesprochen ist.

Damit schliesst diese Kritik der Idealzahlenlehre an dieser Stelle. Denn was 992ᵃ 10—24 folgt, theilweise schon oben im Abschnitt 10 s. f. S. 27 und dort gegen Susemihl's Auffassung und Anwendung besprochen, steht in Beziehung auf eine Ableitung der Körper, Flächen und Linien aus gewissen Arten des Grossen und Kleinen. Wir vermutheten, dass Platon durch diese Grössen gewisse Erscheinungen (wie das Lange und Kurze etc.) von dem Unbestimmten unterschied.

Aus der obigen Besprechung der längeren Kritik, aus

der wir die Stelle 1080ᵃ 14—1080ᵇ 5 aushoben, als diejenige, welche die möglichen Weisen, wie die Zahlen für Substanzen und Principien angesehen werden können, selbstständig nach eigenen Gesichtspunkten und ohne auf den Standpunkt der Gegner einzugehn aufstelle, ist klar, dass Susemihl a. a. O. S. 539 zunächst die Stellen 1080ᵃ 14 ff. 21 ff. 1081ᵇ 4 ff. irrthümlich zum Beweismittel benutzt, dass Platon aus der Verbindung des Einen mit der unbestimmten Zweiheit die ideale Zwei, Vier etc. sich habe erzeugen lassen. Er hätte sich zunächst erst eine Ansicht von der Natur der ganzen dort geübten Kritik bilden müssen, um diese Stellen und ebenso die beiden noch weiter angeführten 1080ᵇ 21 ff. und 1082ᵃ 33 ff. nicht unmittelbar auf Platon zu beziehen. Brandis hat (Griech. Röm. Philos. II. a, S. 313) mit Beziehung auf das Unbegränzte (das Grosse und Kleine oder die Zweiheit) verstanden durchaus Recht, wenn er sagt: Platon scheine die idealen Zahlen abzuleiten nicht unternommen zu haben. Aristoteles spricht in ausdrücklicher Beziehung auf Platon, welcher genannt wird, phys. 206ᵇ 27—34, davon, dass er, nachdem er das Unendliche zur Zweiheit (dem Grossen und Kleinen) gemacht habe, sich desselben nicht bedient habe (*οὐ χρῆται*), dass er nicht in den Zahlen ein bis zur Vernichtung (*ἐπὶ τὴν καθαίρεσιν*) oder bis zur Vermehrung (*ἐπὶ τὴν αὔξην*) Unendliches annahm; die Einheit war ihm das Kleinste, und die Zahlen stellte er bis zur Zehn auf. Dies scheint nun einestheils eher gegen eine Ableitung aus jener unbegränzten Dyas zu sprechen, als dafür. Aristoteles giebt ja deutlich zu verstehn, dass diese für die Zahlen nicht benutzt wurde. Er meint zwar, Platon hätte es benutzen müssen, wenn er einmal eine solche Dyas hatte. Er fand diese Benutzung jedoch nicht bei ihm. So ist, was man von der Einheit und von der Bestimmung bis zur Zehn sagt, nicht anders, denn als ein Versuch zu verstehn, eine begriffliche Abfolge zu treffen, die sich aber nicht weiter als bis zur Zehn erstreckte. Von einer solchen Bestimmung bis zur Zehn spricht Aristoteles, jedoch ohne Platon mit derselben Deutlichkeit, wie hier, zu bezeichnen, auch metaphys. 1073ᵃ 18—21 (wornach Einige wirklich auch bis zum Unbegränzten, aber ganz wider Platons Tendenz, mit den Zahlen fort-

gegangen zu sein scheinen) und 1084a 11—15 (wornach es an Ideen oder Idealzahlen bald fehlen würde, wenn es nur zehn gäbe). Die irrige Anwendung dieser Stelle bei Susemihl, a. a. O. S. 540, ist offenbar.

Wir bestreiten nicht, dass der Ausdruck Dyas, unbestimmte Dyas, bei Platon, mit der Idealzahlenlehre vorgekommen ist, wohl aber die von Aristoteles davon gemachte Anwendung. Wir finden ferner 991b 27—31 und 1090b 32—1091a 5 von Aristoteles ausdrücklich bemerkt, dass die Ableitung, von der er spricht, mit Beziehung auf mathematische Zahlen den Platonikern nicht bloss unübersteigliche Schwierigkeiten darbiete, sondern gar nicht vorkomme. So scheint uns die von Susemihl a. a. O. S. 533—534 besprochene Stelle bei Alexander v. Aphrodisias, die aus der Aristotelischen Schrift über das Gute entnommen ist, da sie von einer Ableitung der mathematischen Zahl Zwei spricht, um dieses Widerspruchs halber mit jenen Aristotelischen Erklärungen keiner Beachtung werth, sei es nun, dass Alexander die von ihm herbeigezogene Quelle (was seinem Verfahren nach nicht unglaubhaft ist) ungenau citirte, sei es, dass diese Quelle unächt war.

Uebrigens kommt die *ἀόριστος δυάς*, die unbestimmte Zweiheit, wenigstens in der uns als Leitfaden dienenden Stelle metaphys. 987a 29—988a 17 gar nicht vor. Das Grosse und Kleine ist dort die Zweiheit. Als solche ist sie „eine gewisse zu Grunde liegende *ὕλη*, unter welcher (*καθ' ἧς*, 988a 12) die Ideen für die Aestheta, das Eine aber in den Ideen bezeichnet wird, so dass sie diese Zweiheit, das Grosse und Kleine ist“ 988a 11 — 14. Er sagt dies nachdem er eben vorher erklärt hat, wie es deutlich sei, dass die Platonische Philosophie allein die beiden Ursachen aufstelle, die er als die *τήν τε τοῦ τί ἐστιν καὶ τὴν κατὰ τὴν ὕλην* nennt. Es ist nach dem Abschnitt 42 aus der Stelle metaphys. 992a 24—992b 1 schon klar, dass er die von ihm angegebenen vier Principien bei Platon und den Platonikern nicht oder wenigstens mangelhaft findet.

49) Als den beiden Ursachen, *αἰτίαιν*, die diesem nach die Platonische Philosophie allein aufstelle (*τῇ τε τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην*), schreibt dann Aristoteles einestheils

den Ideen, anderntheils dem Grossen und Kleinen an derselben Stelle der metaphys. 988ª 14, 15 die Ursache des Guten und Schlechten zu. Damit schliesst er dort die Auseinandersetzung der Platonischen Pragmateia. Die folgende eigentliche Kritik derselben 990ª 34—991ᵇ 9 (denn von kritischen Bemerkungen ist jene Auseinandersetzung auch nicht frei) beschäftigt sich zunächst mit der Ideenlehre in der oben Abschnitt 39—42 besprochenen Weise, dann auch 991ᵇ 9—992ª 10 in der Abschnitt 48 besprochenen Art mit der Idealzahlenlehre, die ja auch in jener Auseinandersetzung der Platonischen Lehre vorkommt. Von dem Verhältniss des Guten ist in beiden Kritiken keine Rede. Dagegen kommt die Kritik 1091ª 29—1092ª 11 auf das Gute im Verhältniss zum Eins als Princip zu sprechen. Dies geschieht so, dass in einer 1091ᵇ 13—14 ausgesprochenen Ansicht die Platonische von Aristoteles gegeben scheint. Ausdrücklich genannt ist Platon nicht. Es seien unter denen, welche unbewegliche Wesen aufstellen, solche, die zwar sagen, dass das *αὐτὸ τὸ ἕν* (das schlechthin oder das principielle Eins) das Gute sei; aber glauben, dass das Wesen desselben specifisch (*μάλιστα*) das Eine sei. Die Meinung ist, „sie hielten das substantielle Wesen dieses Princips für die Einheit, fügten ihm aber als Attribut das Gute hinzu, nannten also die Einheit zwar eine gute, aber nicht umgekehrt das Gute die Einheit.“ Bei dem Zusammenhang, der nach unserer Darlegung der Bedeutung, welche die Aristotelische Kritik hat, in Rücksicht auf Platon immer noch zwischen den Schriften und der Idealzahlenlehre erkennbar ist, ist es erlaubt, uns zum Verständniss jenes kritischen Ausspruchs, auf die Schriften Platons zu beziehen, um dann der Fassung, welche das Gute in der Idealzahlenlehre etwa hatte, nachzugehn. In den Platonischen Schriften ist nun jener Ausspruch direct nicht nachweisbar. Im Zusammenhang mit der 475ᵉ—480ª in der Politeia befindlichen Argumentation, die Unterscheidung eines Gebiets des Wissens und der Meinung nach dem Unterschiede dieser Vermögen oder die Unterscheidung zwischen dem Sein, dem aus Sein und Nichtsein Gemischten und dem Nichtsein betreffend, wird etwas später eine Erörterung über das Gute gebracht. Sie betrifft jedoch noch nicht das höchste Gute, sondern einen

„Abkömmling“ desselben. Indem die Ideen als Wesen an sich von den Dingen, an denen sie vielfältig erscheinen, wie unsichtbare Gegenstände des Denkens von sichtbaren Gegenständen der Sinne unterschieden werden: wird das Verhältniss zwischen Ideen und Denken vermöge eines Vergleichs mit dem sinnlichen Vorgang des Sehens erläutert. Dasjenige dem Sonnenlicht, welches zwischen Sehn und sichtbaren, sinnlichen Gegenständen vermittelt, ähnlich zwischen Ideen und Denken Vermittelnde wird eben jenes Gute genannt. Die Vergleichung wird noch weiter ausgedehnt, um auch zwischen Meinen und Erkennen ähnlich zu unterscheiden, wie zwischen dem Sehn unter nächtlichem Zwielicht, und dem bei rechter Tageshelle. Hiernach ist das Gute Grund sowohl für die Wahrheit und das Wesen des Erkannten, als auch des Vermögens des Erkennens, von beiden unterschieden und noch höher stehend, als Wahrheit, Erkenntniss und Sein, das aus ihm stammt (509^{b}). Nach dieser Argumentation liesse sich mithin annehmen, dass, wenn sich in einer versuchten Gliederung der Ideen (von der übrigens in den Schriften ausser an dieser Stelle nur noch in der besprochenen Stelle im Philebos vereinzelte Spuren sich finden) eine umfassende Einheit ergab, diese Einheit eher ein Attribut des Guten genannt wäre, als umgekehrt. Dies wäre selbst nach der schon im Abschnitt 47 angeführten Erörterung im Philebos wenigstens ebenso wahrscheinlich, als das Andere. Denn auch dort ist die Ursache, wenn allein nach der Analogie betrachtet (und sie kann so betrachtet werden), nach welcher die Untersuchung der Stelle mit der Frage nach dem Verhältniss der Einsicht oder der Lust zum Guten im Vorhergehenden und Nachfolgenden vor sich geht, eben das Gute, welches die umfassendste Einheit sein würde. Wie aber die obige, von Aristoteles referirte Ansicht nach der Umgebung, in der sie steht, von einer Verbindung des Guten mit der Idealzahlenlehre zeugt: mögen wir dem Einfluss dieser Lehre so viel bei Platon zuschreiben, dass sie die specifische Eigenthümlichkeit der Einheit betonte, in diese mithin auch das Wesentliche setzte und die ethische Bedeutung des Guten als der Einheit in ein Prädicat der Zahlenbedeutung der Einheit umzuwandeln schien. Aber dies würde mit dem Philebos noch nicht streiten, da,

das Verhältniss der Ideen einmal als das von einander abfolgender weiterer und engerer Einheiten der Begriffe gefasst, der umfassendste und bedeutendste Begriff eben die Einheit besonders aufstellen würde, die in dem Guten ist. Deshalb ist der Philebos auch für diese letztere Ansicht nicht ohne Anhalt.

Die Schwierigkeiten, die sich nach der Kritik des Aristoteles auch dem so gefassten Princip des Guten entgegenstellen, finden sich 1091[b] 25—30. Ist das Princip der Zahlen das Gute: so sind alle aus demselben erzeugten Einheiten gut. Es findet hier, wie er sich ausdrückt, eine *πολλή εὐπορία ἀγαθῶν* Statt, s. z. s. eine Vervielfältigung desselben (ähnlich der der Ideen durch die Dinge cfr. Abschnitt 39). Sind die Ideen Zahlen und erzeugen sie sich aus der Einheit des höchsten Guten, so ist das Gute eine substantielle Eigenthümlichkeit der einzelnen Ideen. Wie man dann auch die Sache ansieht, ob so, dass es nur Ideen von Gütern (*τῶν ἀγαθῶν*) gebe, so stimmt damit die Ansicht nicht, dass Ideen von allen Substanzen sein sollen; oder so, dass Ideen von diesem letzteren sind: so folgt, dass alle Substanzen (Thiere, Pflanzen u. s. w.) gut sind.

Indem wir nicht die Idealzahlenlehre bei Platon und ebensowenig leugnen, dass in die Form, in der wir sie erkannt haben, das Gute überging, ist weder in jener als solcher noch in diesem Uebergehn des Guten in sie diejenige Veränderung erkennbar, welche darin eine wesentlich verschiedene Lehrform der früheren Form der Ideenlehre entgegenstellen würde, wenn in dieser keine Ableitung aus dem *μεθεκτικόν* oder aus dem *ἄπειρον* ist, wohl aber in jener aus dem Grossen und Kleinen oder der unbestimmten Zweiheit. Eine Ableitung ist aber weder in dieser noch in jener, wie sie Aristoteles bei beiden Formen angenommen hat. Das richtige Verständniss dieses Verhältnisses lässt die Veränderung der Ideen- zu Idealzahlen als eine leichte Umschreibung erkennen. Insofern die von Aristoteles gemeinte Ableitung nicht Statt fand, kann auf Grund derselben, namentlich der Sophistes, nicht mit jenen Veränderungen in Zusammenhang gebracht werden, wie dies namentlich Ueberweg zu thun geneigt ist, um demselben eine spätere Abfassungszeit anzuweisen. Auch der Philebos steht nicht um dieser vermeintlichen Ableitung halber,

sondern wegen des vielfachen Zusammenhangs, welchen sein Inhalt mit der Platonischen Idealzahlenlehre verräth, derselben näher. Er ist nach unserer Ansicht mindestens später, als z. B. auch der im Vorherigen in den Stellen 475[e] sqq. berührte Theil der Politeia. Ob die ganze Politeia früher oder später ist, als der Philebos, lässt sich hier nicht entscheiden.

50) Fassen wir die Resultate der ganzen Erörterung kurz zusammen: so ergiebt sich, was den Geist der Platonischen Philosophie betrifft, dass die als charakteristische Eigenthümlichkeit derselben von Aristoteles aufgefasste Ideenlehre, auch wenn als solche von uns erkannt, doch bei ihm in anderem Lichte erscheint, als in welchem sie von Platon gehalten wurde. Den Einfluss der ethischen Voraussetzungen auf sie beim Platon lässt Aristoteles zurücktreten und ebenso die Herakleitischen Einwirkungen, so richtig dieselben als anfängliche bezeichnet sind, in der Verbindung mit ihnen unbeachtet. Indem er ein vorwiegendes Interesse an solchen Principienfragen hat, die seiner Richtung auf Naturbetrachtung wie seinem scharf sondernden Empirismus entsprechen, stellt er die Ideenlehre nicht ihrer Natur gemäss von diesen Fragen unabhängig dar. Er legt eigenthümlich gewonnene Resultate seiner metaphysischen Untersuchungen der Auffassung des Platonischen unter, so dass dieselbe, dadurch gefärbt, zu Consequenzen führt, die in seiner Kritik derselben unumwundenen Ausdruck finden. Aber dies Verfahren lässt doch die wirklichen, der Ideenlehre innewohnenden Schwierigkeiten erkennen und die Schranken würdigen, die der Platonischen Argumentation gesetzt sind.

Was zweitens die Ordnung der Platonischen Schriften betrifft, was für dieselbe aus Aristoteles zu entnehmen, so ergiebt die Untersuchung, dass in der Auseinandersetzung der Platonischen Pragmateia metaphys. 987[a] 29—988[a] 17 die Annahme, dass die Ideenlehre in keiner der Platonischen Schriften fehle, an der historischen Notiz von dem, vor dem Sokratischen Umgange mit Kratylos gepflogenen Verkehr des Platon eine feste Stütze hat, so dass, ungeachtet der Natur der Aristotelischen Kritik behauptet werden kann, dass durch die dort gegebene Ansicht von dem Ursprung der Lehre Aristoteles nicht bloss sich selber denselben verdeutlicht, sondern

ein Factisches giebt. Dieser Umstand lässt sich, was freilich hier im Näheren nicht nachgewiesen werden kann, benutzen, um dem Phädros seine erste Stelle in der Reihe der Platonischen Schriften zu sichern, oder vielmehr er tritt dem bestätigend zur Seite, was sich auch sonst aus inneren und äusseren Gründen dafür ergiebt. Ferner, wenn es sich mit der Idealzahlenlehre auch so verhält, wie wir anzugeben versucht haben, so sind die Anfänge dieser Lehre jedenfalls auf Platon und zwar auf eine spätere Zeit seines Lebens zurückzuführen, ob auch oder vielmehr weil die Stelle metaphys. 1078^b 9—12 die bei nachfolgenden Platonikern vorkommende Idealzahlenlehre mitbegreift. Nur ist diese Lehre ihrem Gehalte nach keine, die sich den Schriften entgegenstellt, nicht aus diesem Grunde später ist, und weil nicht dies, auch schlechthin über sie nicht hinausliegt. Aeussere und innere Zeugnisse sprechen gewichtig dafür, dass die Gesetze Platons letzte Schrift bildeten und spät bis nahe vor seinem Tode ihn beschäftigten. Diese Schrift enthält von den Idealzahlen Nichts und verhält sich hinwiederum zurückhaltend auch gegen die Ideenlehre, überhaupt wie zeugend, dass ihr Verfasser einen andern Standpunkt bei ihrer Abfassung absichtlich einnahm, als in den meisten seiner vorausgegangenen Schriften. Am meisten weist in den hervorgehobenen Stellen auf die Idealzahlen der Philebos, aber nur gleichsam wie in allgemeinen Formeln hin, nur weil von einer Abfolge und Ordnung der Einheiten, d. h. von dem, was sich auch durch die Aristotelische Kritik hindurch als Eigenthümlichkeit der als Zahlen gefassten Einheiten erkennen lässt, in ihm die Rede ist, nur weil sogleich von gewissen Principien in ihm so gesprochen wird, dass daraus (cfr. S. 101) die Aristotelischen Folgerungen, die Ableitung betreffend, einigermassen verständlich werden. Denn allerdings ist diese Stellung des Philebos eine ganz andere, als die des Parmenides. Dieser behandelt zwar auch das Eine, aber nicht mit Rücksicht auf Gliederung und Abfolge von Einheiten oder auf Begriffen weiteren und engeren Umfangs. Ist er ächt: so weist ihm dieser Umstand schwerlich eine so späte Stelle an, als von dem oben bezeichneten dem Philebos angewiesen wird.



